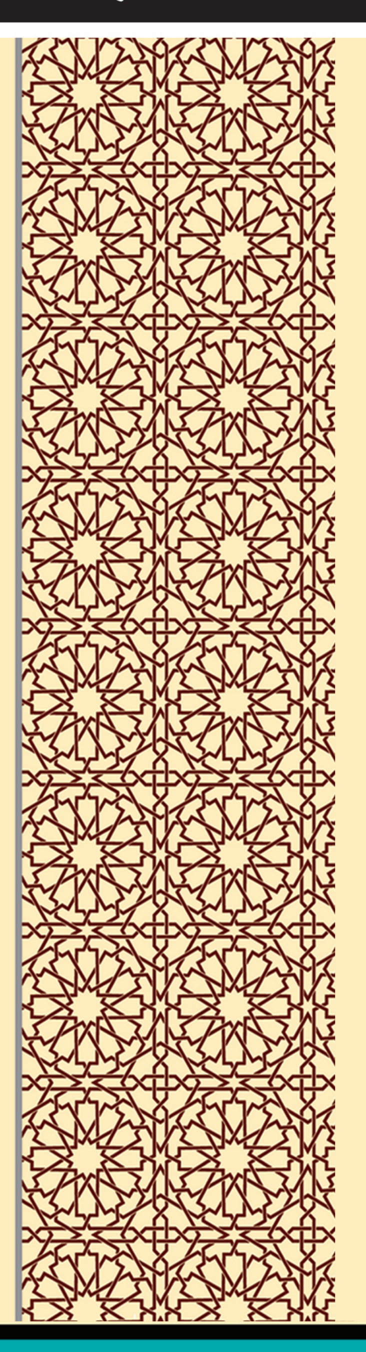
Qassim University
جامعة القصيم
المجلة العلمية لجامعة القصيم
(مجلة محكمة)
ردمد ٤٠٦٦ - ١٦٥٨





مجلة العلوم الشرعية

محرم ١٤٣٩هـ - سبتمبر ٢٠١٧م

المجلد (١١) ـ العدد (١)

النشر العلمي و الترجمة

www.publications.qu.edu.sa

قواعد النشر

أولاً : شروط النشر

١ -أن يكون البحث متسماً بالأصالة والابتكار، والمنهجية العلمية، وسلامة الاتجاه، وصحة اللغة، وجودة الأسلوب.

٢ -ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو قدم للنشر لجهة أخرى.

٣ -جميع البحوث المقدمة للنشر في المجلة خاضعة للتحكيم.

ثانياً: تعليمات النشر

١ -يرسل الباحث بحثه إلكترونياً على الموقع التفاعلي للمجلة http://journals.qu.edu.sa/.

٢ -يطبع البحث بواسطة الحاسب الآلي ببرنامج (Microsoft Word) و (pdf) متوافق مع (IBM) وعلى وجه واحد فقط، ويكون على ورقة مقاس (A4) مع ترك (٣ سم) لكل هامش، ومرقمة ترقيماً متسلسلاً، بما في ذلك الأشكال والجداول.

٣ - يقدم الباحث ملخصاً للبحث باللغتين العربية والإنجليزية، بحيث لا تزيد كلماته عن (٢٠٠) كلمة أو صفحة واحدة.

٤ -تكون الكتابة بالخط المشهور [Traditional Arabic] العناوين بحجم (٢٠) أسود، والمتن بحجم (١٦) عادي، والحواشي بحجم (١٤) عادي.

٥ - تكتب الآيات القرآنية برسم مصحف المدينة.

٦ -لا تزيد صفحات البحث عن خمسين صفحة.

٧ -يكتب الباحث عنوان البحث، واسم الباحث، وعنوانه، ولقبه العلمي، والجهة التي يعمل بها باللغتين.

٨ -يتم التوثيق من المصادر والمراجع وفق ما يلي:

أ) الكتب: ذكر المصدر أو المرجع في الحاشية، فيضع الباحث رقماً للحاشية في المكان المناسب، ثم يضع الحاشية أسفل الصفحة.

ب) الدوريات: يتم توثيقها في الحاشية بذكر عنوان البحث ثم اسم الدورية، ورقم المجلد والعدد والصفحة.

٩ -توضع حواشي كل صفحة أسفلها ويكون ترقيم الحواشي متسلسلاً من أول البحث إلى نهايته.

١٠ -في فهرس المصادر والمراجع يبدأ بذكر اسم الكتاب كاملاً، ثم مؤلفه، وسنة الوفاة، ودار النشر، وسنة الطبع، وكذا في الدوريات يذكر عنوان البحث ثم صاحبه ثم اسم المجلة وعددها.

١١ -عند ورود الأعلام في متن البحث أو الدراسة، تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العلم متوفى مثال: (ت ٢٦٠هـ)، وإذا كانت الأعلام أجنبية فإنها تكتب بحروف عربية، وبين قوسين بحروف لاتينية، ويذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة.

١٢ -لا يجوز إعادة نشر أبحاث المجلة في أي مطبوعة أخرى إلا بإذن كتابي من رئيس التحرير.

١٣ -يعطى الباحث نسختين من المجلة، وسبع مستلات من بحثه المنشور .

١٤ -يلتزم الباحث بإجراء التعديلات المنصوص عليها في تقارير المحكمين، مع تعليل ما لم يعدل.

١٥ -تعبر المواد المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها فقط.

عناوين المراسلة

المجلة العلمية لجامعة القصيم (العلوم الشرعية)

جميع المراسلات ترسل باسم رئيس تحرير المجلة:

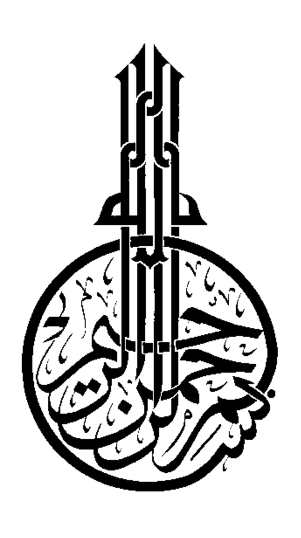
الموقع الإلكتروني: http://journals.qu.edu.sa

البريد الإلكتروني: qu.mgllah@gmail.com

هاتف المجلة: ٠٠٩٦٦١٦٣٨٠٠٠٥٠

تحويلة رئيس التحرير: ٨٣٩٧ تحويلة أمين المجلة: ٨٥٩٨

جوال المجلة: ٠٠٩٦٦٥٩٣٢٢٠٣٥٨


بسم الله الرحمن الرحيم



المجلة العلمية لجامعة القصيم

(مجلة محكمة)

المجلد (١١) – العدد (١)

مجلة
العلوم الشرعية

محرم ١٤٣٩هـ - سبتمبر ٢٠١٧م

النشر العلمي والترجمة

هيئة التحرير

رقم الإيداع : ٢٠٢٨ / ١٤٢٩

جامعة *القصيم*، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ١-٥٦٢ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ... أما بعد ،

فيسر هيئة تحرير مجلة جامعة القصيم العلمية " العلوم الشرعية " أن تقدم بين يدي قرائها المجلد الحادي عشر، العدد الأول.

وقد حوى بين طياته جملة من الأبحاث المتميزة والمتنوعة في تخصصات الشريعة والدراسات الإسلامية والأنظمة.

وهي على النحو الآتي:

• النظم والسياق "المفهوم الانفصالي والعلاقة الاتصالية" المتشابه اللفظي في القرآن الكريم أنموذجاً .

لقد عالج الباحث مسألة الاختلاط التي قد تحصل عند البعض في مصطلحي النظم والسياق وجعلهما في مشرب واحد، الأمر الذي قد يؤدي إلى اختلاط البحث البياني المتعلق بالنظر التدبري التأملي التأويلي في القرآن الكريم.

• منهج القرآن في تدبير دعائم الحكم والاقتصاد .

بيّن الباحث هداية القرآن الكريم وإعجازه في إدارة الحكم والتحاكم لشرع الله وما يترتب على ذلك من صلاح ، وهداية القرآن الكريم في إدارة المال والاقتصاد وما يترتب على ذلك من خيرية ، من خلال التعرف على أهم أوجه الإعجاز في إدارة الحكم بشرع الله ، بالنظر إلى واقع المسلمين في الماضي والحاضر .

• (أل) التعريف الدالة على الكمال وأثرها في تفسير القرآن الكريم "دراسة تأصيلية نقدية" .

عرّف الباحث بنوع من أنواع "أل" التعريف ، وهي "أل" الدالة على الكمال وإثبات هذا المعنى لها من خلال نصوص علماء اللغة العربية وعلماء التفسير ، وأبرز المفسرين الذين وظفوا هذا المعنى من معاني "أل" التعريف في تفسير القرآن الكريم ، مع عرض نماذج من أقوال المفسرين .

• منهج الحافظ عمرو بن علي الفلّاس في نقد الرواة .

تناولت الباحثة دراسة عن الحافظ عمرو بن علي الفلاس "رحمه الله" وذلك بذكر سيرته وعصره وشيوخه وتلاميذه ومكانته بين العلماء وأثره في نقد الرواة والأسانيد والمتون ، وبيان منهجه في نقد الرواة.

• إجارة الحلي وأحكامها في الفقه الإسلامي .

هدف الباحث إلى بيان الحكم الشرعي في تأجير حلي الذهب والفضة ، وبيان بعض الأحكام المتعلقة بالحلي المؤجرة نحو الأحكام المتعلقة بالحلي المؤجرة كضمانها وتأجيرها للغير وزكاتها ، وتأجيرها بالإجارة المنتهية بالتمليك وأخذ الرهن عليها.

• موت أحد المتلاعنين بعد وجوب اللعان وقبل تمامه، وأثر ذلك في أحكامه .

تناولت الباحثة إشكالية موت أحد الزوجين في الفترة بين وجوب اللعان عليهما، وقبل انتهائهما من إتمامه وتكون هذه الفترة من وقت قيام سبب اللعان، وقبل البدء فيه أصلاً أو بعد البدء فيه وقبل الانتهاء منه.

• عقود رسم المفتي لابن عابدين "دراسة وتحقيق" .

قام الباحث بتحقيق كتاب عقود رسم المفتي لخاتمة المحققين ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ) باعتبارها المنظومة الوحيدة في علم رسم المفتي عند الحنفية، وهي أوسع ما جمع من مسائل وقواعد علم أصول الإفتاء، لكنها لم تنل تحقيقاً علمياً بمفردها، فرأى الباحث أهمية العناية بها وتحقيقها لتتضح صورتها للباحثين، ويزداد الانتفاع بها.

• قاعدة الاستثناء معيار العموم "تأصيلاً وتطبيقاً".

عني الباحث بقاعدة أصولية مشهورة بكثرة ورودها في كلام العلماء، وهي تعتبر من القواعد المشتركة في مباحثها بين الأصوليين والنحويين، وقد هدف إلى تحرير معنى القاعدة وتوثيقها وبيان ألفاظها وموقف العلماء منها والإشارة إلى ما يمكن أن يكون ضابطاً لإعمالها، ثم توضيح أثرها في المسائل الأصولية والأحكام الفقهية.

• تأثير فقه الواقع في الفتوى .

بينت الباحثة فقه الواقع وأهميته واتساعه، مع مراعاة فقه الواقع عند الفتوى وتأثيره فيها، وما يحتاجه الفقيه من علوم الواقع عند الفتوى وذلك منعاً من اختلاط المفاهيم والمصطلحات.

• التنظيم القانوني لجريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي "دراسة مقارنة"

تطرق الباحث للسياسة الشرعية لجريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي في كل من الأردن وفرنسا وانجلترا وأمريكا وسويسرا لمعرفة مدى تباين هذه القوانين التي تجرم هذه الجريمة..

وفي النهاية ندعو الله أن نكون قد وفقنا في تقديم كل ما هو نافع ومفيد، خدمةً للعلم والعلماء وطلاب العلم ..

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

رئيس تحرير المجلة

المحتويات

صفحة

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ١-٦٢ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

النظم والسياق
"المفهوم الانفصالي والعلاقة الاتصالية"
"المتشابه اللفظي في القرآن الكريم أنموذجاً"

د. المثنى عبدالفتاح محمود
أستاذ مشارك بقسم التفسير وعلوم القرآن
في كلية القرآن الكريم في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

ملخص البحث. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، وبعد؛ فإن كثيراً من الباحثين يخلط بين مصطلحي النظم والسياق فيجعلهما من مشرب واحد بل في مصب واحد، وينبني عليه عدم وضوح العلاقة القائمة بين النظم والسياق، وبالتالي اختلاط الأوراق فيما يخص هذا الجانب من البحث البياني المتعلق بالنظر التدبري التأملي التأويلي في القرآن الكريم، وهي قضية أشغلتني زماناً حتى رأيت فيها بعداً بيانياً يستحق النظر والتدقيق، فمن هاهنا نبعت فكرة هذا البحث؛ لتعالج هذه الزاوية الدقيقة في علم البلاغة عموماً، وعلم التأويل القرآني خصوصاً، ولتبرز الخيوط المتشابكة فتُعيدها على سابق نسجها وغزلها، ولتُظهر الجانب الأوفق والمنحى الأوثق في العلاقة المتجذرة بين النظم والسياق، من حيث إن كلاً منهما يغطي جانباً لا يغطيه الآخر، وبيان ذلك من خلال آيات المتشابه اللفظي في القرآن الكريم أنموذجاً تطبيقياً، نستجلي منه خيوط العلاقة المتينة، وعرى الروابط الأنيقة، بما يكون عوناً لنا إلى الوصول إلى أحد أهداف التأمل ومقاصد التدبر، التي هي بابٌ من أبواب الولوج إلى ساحات العبادة في زمنٍ تكاثرت فيه الكلمات، وتعالت فيه الصيحات، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

الكلمات المفتاحية: (النظم – السياق – المناسبات – المتشابه اللفظي في القرآن الكريم).

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى آله ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين ووالاه، وبعد؛ فإن معرفة الفروق بين المصطلحات العلمية لهو من تحديد المفاهيم والمعاني والدلالات، لاسيما إذا ارتبط بأصول العلم، ومعرفة العلاقة بين المصطلحات العلمية التي يفترق في الحقيقة مفهومها - وهي مختلطة واقعاً عند عموم طلاب العلم -، لهو مما تتشابك فيه النظرات، وتختصم فيه الآراء، وتعترك فيه الأقلام، فإني وجدت كثيراً من طلاب العلم لا يفرقون بين النظم والسياق، ويظنونهما من بابٍ واحد، صدرا عن مورد متحد الانبجاس، وهذا مما لا يخفى على خبير بالقوم، عركت قواه قرائحَهم، وحركت أفكارُه حناجرَهم، فلهذا وذاك أردت أن أبين في هذا البحث دلالة مصطلح النظم والسياق، ثم أفرق بينهما، وأضع القارئ على طبيعة العلاقة الاتصالية بينهما، بعد انفصالهما في ذاتيهما، فهما قد توسطا في كماليهما، حيث اتصلا في المضمون، وانفصلا في الذات، وهذا مما يعطي تصوراً حول طبيعة الانسجام والاتصال في المصطلح العلمي التخصصي، وهو ما سنقف عليه في ثنايا هذا البحث وتضاعيفه.

وقد اختص البحث في بابٍ دقيق من أبواب المصطلح العلمي في الدراسات القرآنية، حيث من شأنه أن يزيل الالتباس، ويجلي الصورة للقارئ، ويعين على فهم أبعاد الدلالة، ويبني لبنة من لبنات البناء العلمي؛ ليضع الدارس في صلب منهجيات البحث العلمي الجاد، ضمن تسلسل منهجي متوالٍ متتابع، لنصل إلى الأقرب والأوضح في فهم المقصود، من إنزال هذا القرآن لنيل رضا المعبود جلَّ في علاه.

المشكلة البحثية

يدور البحث حول سؤال رئيس وهو:

هل هناك فرق علمي بين النظم والسياق؟ وينشأ عن هذا السؤال أسئلة فرعية وهي:

ما الفرق بين النظم والسياق؟ هل توجد علاقة بين النظم والسياق؟ ما أبعاد هذه العلاقة وماذا يترتب عليها من أبعاد علمية؟ ومن ثَمَّ ما الفرق بين السياق والمناسبات والوحدة والموضوعية؟

منهجية البحث

يقوم البحث على المنهج التحليلي والاستنباطي، فالدراسة دراسة مصطلحية بيانية.

الدراسات السابقة

لم يطلع الباحث على بحث متخصص في بيان العلاقة بين النظم والسياق والفرق بينهما في بحث علمي مستقل.

خطة البحث

هذا وقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتي في فصلين اثنين وهما:

الفصل الأول: الدراسة النظرية وتشمل:

المبحث الأول: مفهوم النظم؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النظم لغة.

المطلب الثاني: النظم اصطلاحاً.

المبحث الثاني: مفهوم السياق؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: السياق لغة.

المطلب الثاني: السياق اصطلاحاً.

المبحث الثالث: العلاقة بين النظم والسياق، والفرق بينهما.

المبحث الرابع: السياق وعلاقته بالمناسبات والوحدة الموضوعية؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: علاقة السياق بالمناسبات والفرق بينهما.

المطلب الثاني: علاقة السياق بالوحدة الموضوعية والفرق بينهما.

الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية، سأجعلها في مثالين اثنين أذكر في كل مثال منهما آيتين من آيات المتشابه اللفظي في القرآن الكريم؛ لتكونا توضيحاً لبيان معنى النظم ومعنى السياق، وأوجه الارتباط بينهما في منهجية علمية منضبطة.

والله أسأل أن يجعل هذا البحث مقبولاً عنده، وأن يجعل فيه الأجر والمثوبة، فإن أحسنت فمنه سبحانه دون سواه، وإن أسأت فمن تقصيري وضعفي، أسأله أن يغفر لي إنه ولي ذلك والقادر عليه.

الفصل الأول الدراسة النظرية

تناولت في هذا الفصل بيان مفهوم النظم والسياق لغةً واصطلاحاً، وبيان العلاقة بينهما بعد بيان الفرق، والفرق بين السياق والمناسبات والوحدة الموضوعية والفرق بينهما، باعتبارها دراسة مصطلحية.

المبحث الأول: مفهوم النظم

تناولت في هذا المبحث بيان مفهوم النظم من حيث دلالته اللغوية، واقفاً مع أصل هذه الكلمة في لغة العرب القديمة، في بُعدها المادي الذي تطور فيما بعد حتى أخذ شكله الدلالي، وما جرى عليها أثناء ذلك من تدرجٍ وتَشَكُّلٍ حتى وصلت إلى المفهوم المستقر عند أئمة اللغة وسادتها، ثم بعد ذلك ذكرت مفهوم النظم فيما يخص الدراسة العلمية التخصصية، سواءٌ أكان ذلك على مستوى النشأة والتطور، أم على

مستوى الاستقرار والانتشار، وذلك ليكون مِهاداً وتوطئة للدخول في طبيعة العلاقة الاتصالية والانفصالية بين مصطلحي النظم والسياق.

المطلب الأول: النظم لغة:

دلالة النظم في اللغة تأخذنا في منحىً غير متوقع إذ ستُشارك السياق في دلالته اللغوية، وهذه المشاركة سيكون لها حظوة في بيان التواصل بين هذين اللفظين في الأصل اللغوي، وما نشأ عنه بعد ذلك من ارتباط في المعنى الاصطلاحي، ولنبدأ في كتب اللغة الأصيلة التي نستقي منها رِواء ألبابنا، جاء في العين: "النظمُ: نظمُك خرزاً بعضَه إلى بعض في نظامٍ واحد، وهو في كل شيءٍ حتى قيل: ليس لأمره نظام، أي: لا تستقيم طريقته، والنظام: كل خيط ينظم به لؤلؤ أو غيره فهو نظام، والجميع: نظم، وفعلك: النظم والتنظيم، قال:

مثل الفريدِ الذي يجري في النظم[(١)]

والانتظام: الاتساق، وفي حديث أشراط الساعة: "وآيات تتابع؛ كنظامٍ بالٍ، قُطِعَ سلكُه"[(٢)] والنظام: العقد في الجوهر والخرز ونحوهما، وسلكه خيطه، والنظام:

---

(١) هذا عجز بيت لساعدة بن جؤية وصدره: ولا صوار مدرّاة مناسجها، يقول ابن قتيبة في شرحه: "كأنما ضربت مناسجها بالمداري، وذلك إذا ضربتها الريح فتنتفش، وتفرق كما يدرى الشعر بالمداري، والفريد شيء يعمل من فضة ويجعل مع الحلي، شبهها به لبياضها، والنظم جمع نظام وهو الخيط"، المعاني الكبير في أبيات المعاني، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص١٧٢.

(٢) سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، كتاب الفتن، باب علامة حلول المسخ والخسف، رقم الحديث: (٢٢١١)، ج٤ص٤٩٥، وفي آخره كنظامٍ بالٍ قُطع سلكُه فتتابع، وقد ضعفه الشيخ الألباني رحمه الله، يُنظر؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م، رقم الحديث: (١٧٢٧) ج٤ص٢١٥.

الهدية والسيرة، وليس لأمرهم نظام، أي: ليس له هدي ولا متعلق يتعلق به، وتقول: في بطنها أناظيم، والنظام: بيض الضب كأنه منظوم في خيط، وفي بطنها نظامان، وكذلك نظاما السمكة، وقد نظمت السمكة فهي ناظم؛ وذلك حين يمتلئ من أصل ذنبها إلى أذنها بيضاً، والنظم: در ونحوه مما ينظم"(٣).

الملحوظ أن صاحب العين ابتدأ كلامه في بيان ما وصل إليه لفظ النظم من دلالة، أي ابتدأ في مرحلة ما بعد التطور الدلالي لهذا اللفظ، ولم يبدأ بأصله المادي عند العرب، وفي ذلك لمحٌ للأثر القديم لهذا اللفظ عند اللغويين، بل إن صاحب العين أعطى دلالة واسعة جداً حين قال: "وهو في كل شيءٍ"، فهو يرى أن أولى تعريف يليق بهذا اللفظ هو ما يفعله الإنسان من ترتيب شيء ثمين بتوالٍ؛ ولذلك جعل النظم تنظيمَ الخرز وفق شكل ما، بل جعل الانتظام والاتساق رديفين، وهو ما سنقف معه في العلاقة اللغوية بين اللفظين.

وأما ابن فارس (٣٩٥هـ) فأتى على المسألة بردِّها إلى أصلها كما هي عادته فقال: "النون والظاء والميم: أصلٌ يدلُّ على تأليف شيءٍ وتأليفه، ونَظَمْتُ الخرَزَ نَظْماً، ونَظَمْتُ الشِّعْرَ وغيرَه. والنِّظام: الخَيط يَجمَع الخَرَز، والنِّظامانِ من الضَّبِّ: كُشْيَتَانِ من جَنبيه، منظومان من أصل الذَّنَب إلى الأُذُن، وأنْظَمَت الدّجاجةُ: صار في جَوفها بَيض، ويقال لكواكب الجوزاء: نَظمٌ. وجاءنا نَظْمٌ من جَرادٍ: أي كَثير"(٤).

وهذا المعنى الذي فهمه ابن فارس رحمه الله من كون النظم؛ تأليفَ شيء وتأليفَه، هو ما استقر عليه الأمر فيما بعد في المعنى الاصطلاحي، وقد حفظ لنا

---

(٣) العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج٨ص١٦٥-١٦٦.

(٤) مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م، ج٥ص٤٤٣-٤٤٤.

الأزهري (٣٧٠هـ) في تهذيبه بعض النقول اللغوية التي قد لا نجدها عند غيره؛ لما امتاز به من جمعه شتات كلمات اللغويين وحفظه لكثيرٍ من التصانيف المفقودة والمندرسة، فقال رحمه الله تعالى: "قال الحسن (١١٠هـ) في بعض مواعظه: يا ابن آدم عليك بِنَصيبك في الآخرة فإنه يأتي على نَصِيبك من الدنيا فَيَنْتَظِمه لك انْتظاماً، ثم يزولُ معك حيثما زُلْتَ.

وقال الكسائي (١٨٩هـ): يقال: جاءنا نِظَام من جرادٍ وهو الكَثيرُ، وقال ابن شميل (٢٠٣هـ)(٥): النَّظيمُ شِعْبٌ فيه غُدُرٌ أَو قِلاتٌ مُتواصلةٌ بعضُها قريب من بعض، فالشِّعبُ حينئذ نَظيمٌ لأنهُ نَظَمَ ذلك الماءَ، والجماعةُ النُّظُمُ. وقال غيره: النَّظِيمُ من الرُّكِيِّ ما تَناسَق فُقُرُهُ على نَسَقٍ وَاحِدٍ"(٦).

وجاء عند الجوهري (٣٩٣هـ): "نظمت اللؤلؤ، أي: جمعته في السلك، والتنظيم مثله، ومنه: نظمت الشعر ونظمته، والنظام: الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ، ونظم من لؤلؤ، وهو في الأصل مصدر، وجاءنا نظم من جراد، وهو الكثير، ويقال لثلاثة كواكب من الجوزاء: نظم، والانتظام: الاتساق، وطعنه فانتظمه، أي: اختله.

---

(٥) لابن شميل مصنفاتٌ كثيرة في الصفات والمنطق والنوادر. وكان شِمْر بن حَمْدُويهَ صرفَ اهتمامه إلى كتبه فسمِعها من أحمد بن الحَرِيش القاضي، كانَ بَهَرَاةَ أيام الطاهرية، وما عزاه الأزهري لابن شميل فهو من هذه الجهة، إلاّ ما كان منها في تفسير غريب الحديث، وهو النضر بن شميل بن خرشة بن يزيد بن كلثوم بن عبدة بن زهير بن عروة المازني التميمي البصري أبو الحسن، لزمَ الخليلَ بن أحمد أعواماً، وأقام بالبصرة دهراً طويلاً، وكان يدخُل المِرْبَد وَيلقى الأعراب ويستفيد من لغاتهم وقد كتب الحديثَ ولقيَ الرِّجال، وكان ورِعاً ديِّناً صدوقاً، توفي النضر سنة ثلاث ومائتين، يُنظر في ترجمته: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، ج١ص٧٩، وتهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ٢٠٠١م، الطبعة الأولى، ج١ص١٦.

(٦) تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، ج١٤ص٢٨٠-٢٨١.

والنظامان من الضب: كشيتان منظومتان من جانبي كليتيه طويلتان، وأنظمت الدجاجة، إذا صار في بطنها بيض"(٧).

والذي يراه الباحث أن الأصل المادي لهذه الكلمة يعود لما أطلقته العرب على بيض الضب وبيض السمكة حال امتلائه في أحشائها من الذنب إلى الرأس، وذلك انتظامٌ للبيض، أي توالٍ، ثم توسع العرب بعد ذلك فأطلقوا النظم على اللؤلؤ المنظوم والخرز المسبوك في خيط واحد، من قبيل المشابهة المادية بين اللؤلؤ المتوالي وبيض الضب والسمكة؛ فإن اللؤلؤ المسبوك في سلك واحد يُشبه بيض الضب، فشبهوا صنيع الإنسان باللؤلؤ بخلق الله تعالى بيضَ الضب فقالوا فيه: نظمٌ، أي: كنظم الضب.

وهو ما يدعونا للتأمل في سبب تسمية العرب لنجوم الجوزاء بالنظم؛ لنؤكد على أن الأمر مرتبط بالمشابهة، يقول المرزوقي (٤٢١هـ): "وأما الكواكب البيض المستعرضة في وسط الجوزاء الوباضة فإن العرب تسميها النظم"(٨)، فسبب التسمية قائم على المشابهة بين هذه الكواكب وبين البَيْض، فظهر لنا أن العرب تطلق النظم في بداية الأمر على كل شيء متوالٍ يشبه البيض كما يظهر ذلك جلياً في اللؤلؤ، وقد قال المَرَّار:

إِذا كان للجَوْزاءِ نَظْمٌ كأَنَّها ... أَساطِيرُ وَالاَها من الكِيسِ نَاقِد(٩)

---

(٧) تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ج٦ص٣١٩.

(٨) الأزمنة والأمكنة، أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٩٩٦م، ص٥٢٩.

(٩) الجيم، أبو عمرو إسحاق بن مرّار الشيباني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م، ج٣ص٨٨.

ثم بعد ذلك توسع العرب فأطلقوا على كل توالٍ مادياً كان أو معنوياً يتعلق أوله بآخره برباط نظماً، وهذا منهم معهود معروف فيما استقر في عرفهم في إطلاق الألفاظ على مرادفات بينها تعلق وارتباط قائم على عنصر المشابهة.

ثم تطور الأمر فأصبح يطلق النظم على جمع اللؤلؤ أو الدُّر في سلك، ويُلاحظ أنهم أطلقوا النظام على كل عملية ترتيب متوالٍ لما يشابه بيضَ الضب وهو اللؤلؤ، ولما كان اللؤلؤ ثميناً أطلقوا النظم أو النظام على كل عملية تجمع أمراً ثميناً؛ هذا وقد ذكر ثعلب عن ابن الأعرابي (٢٣١هـ) أنه قال: "السَّنِيحُ: الخَيطُ الذي يُنْظَمُ فيه الدُّرُّ قبل أن ينظم فيه الدُّرُّ، فإذا نُظِم فهو عِقْدٌ"(١٠)، فالخيط له تسميتان واحدة قبل النظم والثانية بعده، وبه يكون الخيط اكتسب هذا الاسم وتشرَّف به لما يجمعه من مفردات ثمينة لها قيمة في حس العربي وذوقه.

بل إننا نقرأ في كتاب جمهرة اللغة ما يدل على اتساع الاستخدام في هذه اللغة الأنيقة، حيث يقول: "النّظْم: نَظْمُك الشيءَ، الخرزَ وغيرَه؛ نَظَمَ ينظِم نَظْماً ونِظاماً، والنِّظام: كل منظوم؛ ويقال: نَظَمْتُ ونظَّمتُ نَظْماً وتنظيماً. والنَّظْم: كواكب في السماء من نجوم الجوزاء تسمّى النّظْم، والنَّظيم: ماء معروف بنجد، ويقال: انتظمتُ الصيدَ، إذا طعنته أو رميته حتى تُنْفِذَه، وقال بعضهم: لا يقال: انتظمتُه حتى تجمع بين رَميّتين بسهم أو رمح"(١١).

فهو يقرر أن استعمال النظم عامٌّ في كل شيء متوالٍ ومرتب، وبذلك يعطي إشارةً لغوية بأن هذا الاسم يُستعمل في كل منظوم معنوياً كان أو مادياً، وهي متابعة

---

(١٠) تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ٢٠٠١م، الطبعة الأولى، ج٤ص١٨٧.

(١١) جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ج٢ص٢٤.

لغوية لما قاله صاحب العين، وهو ما صار إليه الاستعمال اللغوي فيما بعد، ومن هاهنا كانت الانطلاقة في فهم أبعاد هذه الكلمة العربية الأصيلة، التي تطورت عبر مجموعة من الاستعمالات والحيثيات حتى وصلت إلى ما وصلت إليه، وسنزداد تبصراً في رسوِّ تلك الاستعمالات في المعنى الاصطلاحي.

وقد وقف الجرجاني (٤٧٣هـ) في أسرار البلاغة مع لفظ النظم من حيث اللغة وما قد يلابسه من حيثيات فقال: "النَّظم في الأصل لجمع الجواهر وما كان مثلها في السلوك، ثم لما حصل في الشَّخْصَين من الرجال أن يجمعهما الحاذِق المبدعُ في الطعن في رُمْحٍ واحد ذلك الضربَ من الجمع، عبَّر عنه بالنَّظم، كقولهم: انتظمها برمحه، وكقوله:

قالوا وينظمُ فَارِسَيْن بطَعْنَةٍ

وكان ذلك استعارةً؛ لأن اللفظة وقعت في الأصل لما يُجْمع في السُّلوك من الحبوب والأجسام الصغار، إذ كانت تلك الهيئة في الجمع تَخُصُّها في الغالب، وكان حصولها في أشخاص الرجال من النادر الذي لا يكاد يقع، وإلا فلو فرضنا أن يكثرَ وجودُه في الأشخاص الكبيرة، لكان لفظ النظم أصلاً وحقيقة فيها، كما يكون حقيقةً في نحو الحبوب، وهذا النحو لشدة الشَّبه فيه، يكاد يلحقُ بالحَقيقة"(١٢)، وكما ترى فإن تقرير الجرجاني ليس دقيقاً في وصف تاريخ اللفظ، ولكنه أعطانا رحمه الله تعالى إلماحةً حول إمكانية انتقال هذا اللفظ من الاستعارة إلى الحقيقة، وهذا ما يعنينا في هذا الباب.

---

(١٢) أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص٨٣.

ونجد الزمخشري (٥٣٨هـ) يصرح بأن استعمال النظم في الكلام مجاز، حيث يقول: "ومن المجاز: نظم الكلام، وهذا نظم حسن، وانتظم كلامه وأمره"(١٣)، وكلام الزمخشري غير مُسلَّم، وإن كان يبدو صحيحاً بادئ الأمر، حيث إن أصل النظم لم يُستعمل في الكلام، لكنَّ أهل العربية أنفسَهم أعطوا سماحةً في استعمال هذا اللفظ لما يُشارك أصله المادي؛ ولذلك نجد أن استعمال هذه الكلمة في الكلام أخرجها عن مجازها الذي أشار إليه الزمخشري إلى كونها حقيقةً لغوية، وكان دورُ العربية مطاوعةَ الناس فيما تعارفوا عليه من جعل هذه الكلمة حقيقةً كذلك في الكلام، وهذا من سعة العربية وتطور حالها، بل بات المعنى القديم في حكم المنسيِّ استعمالاً، وأصبح الاستعمال الدارج هو الحقيقة اللغوية.

المطلب الثاني: النظم اصطلاحاً:

لعل أكثر من اعتنى بالنظم من علماء البلاغة، الذي اشتُهر أمره وطار ذكره بأنه واضع نظرية النظم هو الشيخ عبد القاهر الجرجاني رحمه الله تعالى في أخص كتبه وهو دلائل الإعجاز، وهذا الكلام صحيح، لا يعتريه غبار الشك ولا تقربه رياح الريب، لكن من الدقة بمكان أن نقف قليلاً مع هذا الاشتهار فنُقَيِّدَه ونُضيِّقه ونحيله على شيخ فرسان هذا الميدان، وصاحب التصريح الأول فيما وصلنا في هذا الباب، وهو الإمام المحدث الفقيه أبو سليمان الخطابي (٣٨٨هـ) في رسالته بيان إعجاز القرآن، يقول رحمه الله تعالى: "وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة، لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا

---

(١٣) أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ج٢ص٣٨٨.

ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشد تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها"[١٤].

فهذه الكلمة من الإمام الخطابي ترسم لنا طريق معرفة المصطلح، وإن كنا لا نرى تعريفاً في هذا النص؛ فإننا نرى أصول المعاني الكامنة في التعريف ظاهرةً في كلامه رحمه الله تعالى.

وقد نقل الأئمة أن الجاحظ (٢٥٥هـ) هو أول من صنع كتاباً في نظم القرآن، فإنَّ كتابه هذا لم يصلنا[١٥]، وتبقى إشارات الجاحظ في هذا المقام هي القائمة حين يقول: "ألا ترى أنَّا نزعم أن عجز العرب عن مثل نظم القرآن حجةٌ على العجم من جهة إعلام العرب العجمَ أنهم كانوا عن ذلك عجزة"[١٦]، فهو يصرح بهذا الكلام أن المقصود في الوجه المعجز في القرآن هو النظم دون غيره، وبه يكون الجاحظ صاحب الإشارة الأولى في ذكر النظم وجعله الوجه المعجزَ في القرآن، ثم واسطة العقد الإمام الخطابي الذي رسم حدود النظم وأظهر دقيق جماله، ثم المتمم والمكمل مِعْقَدُ البلاغة وشيخ العربية عبد القاهر الجرجاني في دلائله حيث أفاض في البيان والشرح في المقصود من النظم، وما يطرأ عليه من شبهات وأقاويل، فاستفاض كلامُه في الناس استفاضةَ الماء العذب في أفواه العِطاش، ونقف مع هذه الكلمة التي يبين فيها رؤيته للنظم:

---

(١٤) بيان إعجاز القرآن، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، الطبعة الثالثة، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص٢٧.

(١٥) يُنظر؛ الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م، ص٥٧.

(١٦) البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٨، ص٥٢٧.

"اعلم أنه وإن كانت الصورة في الذي أعدنا وأبدأنا فيه، من أنه لا معنى للنظم غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، قد بلغت في الوضوح والظهور والانكشاف إلى أقصى الغاية، وإلى أن تكون الزيادة عليه كالتكلف لما لا يحتاج إليه، فإن النفس تنازع إلى تتبع كل ضرب من الشبهة يرى أنه يعرض للمسلم نفسه عند اعتراض الشك"(١٧)، فهو يرى رحمه الله أنه قد أتى على المسألة تفصيلاً وتفصيصاً، بما لا يدع مجالاً لشاكٍّ فيما ذكر في معنى النظم أن يُقال.

وهناك من العلماء من ذكر النظم ضمناً دون أن يقف على حروفه كما قال القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) : "اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة"(١٨)، لكنه لم يوقفنا على هذه الطريقة المخصوصة كما صنع الجرجاني، وبذلك يستبين الأمر للواقفين على هذا الأمر أن تعريف عبد القاهر الجرجاني هو المَتَصدِّر، وأن من جاء بعده تابعٌ له مقتفٍ أثرَه.

وتعريف الجرجاني النظمَ بأنه توخي معاني النحو فيما بين الكلم، يقع فيه خلط عجيب عند بعض الباحثين، فيذهبون في ذلك مذاهب لم تخطر للجرجاني من قريب أو بعيد، حيث يظن قومٌ بأن توخي معاني النظم هو صنعة الإعراب، وهذا قول بعيد غير مراد لدى الشيخ رحمه الله تعالى، بل المراد شيء آخر، وهو ما تنتجه الجملة العربية من معانٍ بحسب انتقاء الكلمات ومن ثَمَّ ترتيبها وصياغتها، وهذا الترتيب وهذه الصياغة متوقفان على المعاني المرادة لدى المتكلم، وبه يكون النظم منتجاً للمعاني بحسب إرادة المتكلم، فهذا هو توخي معاني النحو عند الشيخ، وليس معاني النحو أن تعرب تلك اللفظة حالاً أو تمييزاً أو مفعولاً، غاية ما في الأمر أن هذا

(١٧) دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م، ص٣٧٠.

(١٨) المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار الهمذاني، ج١٦ص١٩٩.

الإعراب هو النتيجة الطبيعية لفهم المتلقي كلامَ المتكلم، الذي هو عبارة عن نظم الكلام.

كذلك فإن النظم ليس مقتصراً على الوجوه البلاغية كما هو شائع عند بعض قُصَّار النظر – وإن كانت هي الأشمل -، بل الأمر يتعداها إلى انتقاء الألفاظ على مستوى الحروف والأسماء والأفعال، بل في صيغ الأفعال، فالنظم هو توخي معاني النحو في التركيب النحوي من جهة، ومستتبعاته من جهة أخرى؛ وإلا لكان النظم هو البلاغة، وسيأتي مزيد بيان للنظم حين التفرقة بينه وبين السياق.

المبحث الثاني: مفهوم السياق

سأذكر هنا مفهوم السياق من حيث اللغة والاصطلاح كما سبق مع مفهوم النظم، ولكننا سنجد هنا أن الأمر قد اختلف في المفهوم الاصطلاحي، حيث إننا لم نجد في كلام المتقدمين نصاً في مفهوم السياق كما وجدنا ذلك بالنسبة للنظم.

المطلب الأول: السياق لغة:

تعددت استعمالات كلمة سوق باختلاف اشتقاقاتها وذلك بحسب تطورها وطرائق استعمالها، وسأورد مع بعض النصوص اللغوية لكي نستوضح معنى هذه المادة، جاء في العين: "سقته سوقاً ورأيته يسوق سياقاً، أي: ينزع نزعاً يعني: الموت، والساق لكل شجر وإنسان وطائر، وامرأة سوقاء، أي: تارَّة الساقين ذات شعر، والأسوق: الطويل عظم الساق، والمصدر .. والسوق معروفة، والسوق موضع البياعات، وسوق الحرب: حومة القتال، والأساقة: سير الركاب للسروج، والسوقة: أوساط الناس والجميع السوق"(١٩).

---

(١٩) العين، للفراهيدي، ج٥ص١٩١.

وقال الشيباني (٢٠٦هـ) : "الترشيح : سوق البهم، إنما هو أن يضرب أذنابها حتى تنساق"[٢٠].

وأما ابن فارس فرجعه إلى أصله بقوله: "السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حَدْوُ الشَّيء، يقال: ساقه يسوقه سَوقاً، والسَّيِّقة: ما استيق من الدوابّ، ويقال: سقتُ إلى امرأتي صَدَاقها، وأَسَقْتُهُ، والسُّوق مشتقّةٌ من هذا، لما يُساق إليها من كلِّ شيء، والجمع أسواق، والساق للإنسان وغيره، والجمع سُوق، إنّما سمّيت بذلك لأنَّ الماشي ينْساق عليها، ويقال: امرأة سَوْقاء، ورجلٌ أَسوَق، إذا كان عظيمَ السّاق، والمصدر السوق"[٢١].

ويقول ابن سيده (٤٥٨هـ) : "وساق إليها الصداق والمهر سياقاً، وأساقه، وإن كان دراهم أو دنانير؛ لأن أصل الصداق عند العرب الإبل، وهي التي تساق، فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرهما"[٢٢].

وقد سمت العرب سوق المربد بهذا الاسم؛ لأن المربد هو محبس الإبل، من قولهم: ربد الإبل أي حبسها، ولما كانت الإبل تُحبس في موضع معين فإنها تُساق لذلك الموضع، فسموه المربد، وهم يريدون سَوْق الإبل لحبسها، ثم اتسع هذا الأمر فأُطلق على كل موضع تساق إليه السلع والبضائع، جاء في غريب أبي عبيد (٢٢٤هـ) : "قال الأصمعي (٢١٥هـ) : المربد كل شيء حُبست به الإبل ولهذا قيل: مِربد النعم الذي بالمدينة، وبه سمي مربد البصرة إنما كان موضع سوق الإبل"[٢٣].

---

(٢٠) الجيم، لأبي عمرو الشيباني، ج٢ص٣٧.

(٢١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٣ص١١٧.

(٢٢) المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠م، ج٦ص٥٢٤.

(٢٣) غريب الحديث لأبي عبيد، ج١ص٢٤٧.

وقال ابن دريد (٤٢٢هـ) : "السَّوْق: مصدر سُقْتُ البعيرَ وغيرَه أسوقه سَوْقاً، والسَّوَق: غِلَظ الساقين؛ رجل أسْوَقُ وامرأة سَوْقاءُ، والسُّوق: معروفة، تؤنّث وتُذكّر، وأصل اشتقاقها من سَوْق الناس إليها بضائعهم"[٢٤].

فتدور جميع نصوص أهل اللغة حول معنى متقارب، وهو تتابع المسير لبلوغ غاية محددة، والذي يظهر للمدقق أن مدار الأمر قائم على الساق التي هي أحد أجزاء الإنسان، وأنه بالسير عليها كانت هي السائقة لمراده في الوصول إلى مبتغاه، فهذا من باب الاشتقاق، اشتقوا من الساق التي هي آلة موصلة لصاحبها اسماً أو فعلاً مرتبطاً بمعناها، كما قال الجرجاني في تعريف الاشتقاق: "نزع لفظ من آخر بشرط تناسبهما معنىً وتركيباً، وتغايرهما في الصيغة بحرف أو بحركة، وأن يزيدَ المشتقُّ على المشتقّ منه بشيء"[٢٥].

ولما كانت السوق غاية معظم الناس وينساقون إليها بسيقانهم سُميت بهذا الاسم، ثم أصبح السياق يُطلق على كل تتابع منتظم لأجل الوصول إلى غاية محددة، "فالسياق في الحس اللغوي وفي دلالته اللغوية - بمجموع المعاني التي تدل عليها تقليبات هذه الكلمة -، يدل على انتظام متوالٍ في الحركة لبلوغ غاية محددة.

فالتتابع فيما بين الأشياء هو التساوق، ولا يكون متتابعاً إلا إذا كان له غاية لا بد من وصولها، فمنه سَوْق المبيعات نحو السوق، إذ ما سيقت إلا لغاية بيعها، وما سيق الصداق إلا لغاية إيصاله للمرأة، فما قاله ابن فارس – رحمه الله – وهو صاحب الحس اللغوي الرفيع بأن هذا الأصل يدل على "حدو الشيء"[٢٦]، أي: تتابعه بالسير

---

(٢٤) جمهرة اللغة لابن دريد، ج١ص٤٧٦.

(٢٥) المفتاح في الصرف، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، تحقيق: د. علي توفيق الحَمَد، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص٦٢.

(٢٦) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٣ص١١٧.

يوقفنا على المعنى الدقيق لمفهوم السياق، فالسياق في اللغة يدل على تتابع منتظم في الحركة توصلاً إلى غاية محددة، دون أن يكون هناك انقطاع أو انفصال، هذا ما تُفهمه مجموع النصوص اللغوية الواردة على هذا الجذر"(٢٧).

المطلب الثاني: السياق اصطلاحاً:

ذكر المفسرون كلمة السياق ومشتقاتها ومرادفاتها في تفاسيرهم، لكنهم لم يُعطوا تعريفاً أو مفهوماً أو تصوراً منضبطاً حول مفهوم السياق في الجانب التنظيري، وهذا يعني أمرين اثنين؛ الأمر الأول: وضوح هذا المفهوم في أذهانهم رحمهم الله، بحيث استغنوا عن بيانه لوضوحه، الأمر الثاني: وهو ما يخصنا في هذا المقام، وذلك في الاجتهاد في وضع مفهوم منضبط حول مفهوم السياق، يتطابق مع ما استقر في أذهان المفسرين في معناه، حيث إن المصطلح يجب أن يكون متصلاً بأصحاب الفن غير منفصل.

وقد رويت كلمات مشرقة في هذا الصدد، فمن ذلك ما روي عن مسلم بن يسار (١٠٦هـ) – رحمه الله تعالى – أنه قال: "إذا حدثت عن الله فأمسك؛ فاعلم ما قبله وما بعده"(٢٨)، والذي يُفهم من هذه الكلمة أن السياق وأثره في التدبر والفهم واضح في أذهان القوم، وهم ينظرون إليه من خلال السابق واللاحق، وهو ما دعا كثيراً من الباحثين في هذا العصر إلى تعريف السياق بالسابق واللاحق اتكاءً على ما وجدوه من تلك الكلمات عن السلف.

ونحن في عصر نحتاج فيه إلى التأصيل العلمي، مع لِحاظ التفصيلات الدقيقة التي من شأنها أن تزيل الغشاوة عن منهجيات الفهم وآليات التأويل، لاسيما في هذا

(٢٧) نظرية السياق القرآني، المثنى عبد الفتاح، ص١٤.

(٢٨) الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، (د.ط)، (د.ت)، ج٢ص٢٩٢.

الزمن الذي كثرت فيه القراءات الحداثية الحائمة حول حرف الأفهام عن المقصود والمراد، وبالتالي كان التأصيل العلمي واجباً على العلماء المختصين في هذا الشأن، فإن البقاء في عموميات الطرح العلمي، المتسم بالإجمال صنعة غير مرضية، ومسلك ضعيف، ينحدر بأصحابه عن بلوغ رتب العلم؛ لذا كان لزاماً التفصيل والتدقيق في هذا الباب من أبواب العلم.

جاء في "نظرية السياق القرآني" في مفهوم السياق القرآني بأنه: "**تتابع المعاني وانتظامها في سلك الألفاظ القرآنية؛ لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود، دون انقطاع أو انفصال**"، والمقصود من "تتابع المعاني": ترابط المعاني الفرعية لخدمة المعنى الأصيل الوارد ذكره في السورة أو المقطع، و"انتظامها": أي أن هذه المعاني تسير سيراً منتظماً مقصوداً من قبل المتكلم، غير مشتتة ولا مبعثرة، و"في سلك الألفاظ القرآنية": باعتبار أن اللفظ القرآني هو الحامل للمعاني وبه تظهر صورة النظم، و"لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود": الغاية الأصيلة للسياق القرآني هي إعطاء معنى تام كامل يؤدي الغرض الذي لأجله أنزل القرآن، فكان لا بد لهذه المعاني المتتابعة من إبرازه وتوضيحه، "ودون انقطاع": أي: من غير انقطاع المعاني التي تتحدث عنها الآيات، فلا يصح أن تقف الآيات رأساً دون أن تكتمل المعاني وتتجسد للرائي، و"دون انفصال": أي: دون أن يكون هناك فاصل أجنبي، من غير أن يكون له داع، أو ارتباط بموضوع الآيات"[(٢٩)].

وعليه فالمقصود من السياق تتابع المعاني في ألفاظها فهي الرائدة إلى المقصود من الألفاظ، لتبلغ غاية المتكلم بطريقة مخصوصة وهي مراد النظم، وهذا التعريف للسياق

(٢٩) نظرية السياق القرآني، المثنى عبد الفتاح، ص١٤.

بهذا البيان هو الأقرب للانضباط العلمي التخصصي، وهو الأسلم في إعطاء معيار دقيق في تناول هذا المصطلح في ميدان التفسير والتأويل والبيان.

المبحث الثالث: العلاقة بين النظم والسياق

من خلال ما سبق بيانه في المفهوم اللغوي لكلٍّ من النظم والسياق، وقفنا على مجموعة من المعاني التي نستطيع من خلالها أن نصنع مقاربةً لغويةً بين الكلمتين، فالنظم والسياق يدلان على التوالي والترتيب، فالمنظوم والمُساق في آحاده توالٍ، وهذا التوالي هو توالٍ مُرَتّب وفق أمر ما، ويفترق مفهوم النظم لغةً عن مفهوم السياق لغةً في كون النظم أشدَّ ظهوراً من السياق؛ فالنظم يأتي في أمورٍ مشاهدة محسوسة واضحة، كما سبق بيانه في بيض السمك والضب أو الجوزاء، أو نظم الكلام المسموع، في حين أن السياق يحتاج إلى مزيد تأمل وتدبر بحسب الغاية والمقصد، فلا يظهر مقصد السياق وغايته إلا بعد طول تتبع وتدبر وتأمل للمقصد.

أما من حيث الاصطلاح فإن الفرق يظهر لنا من خلال تدبر المعنى الاصطلاحي لكلٍّ من النظم والسياق؛ لاستنباط الفروق الدقيقة بين هذين المصطلحين، ولي أن أقف في هذا المقام مع بعض كلماتٍ لعلماء التفسير والعربية رحمهم الله تعالى، في بيان الفرق بين هذين المصطلحين، وسأبدأ مع شيخ المفسرين ابن جرير الطبري (٣١٠هـ) رحمه الله تعالى حيث يقول: "وإنما اخترنا ذلك من سائر الأقوال التي ذكرناها؛ لأنه أصح معنىً، وأحسنها استقامة على كلام العرب، وأشدها اتساقاً على نظم الكلام وسياقه"(٣٠)، فعطف السياق على النظم يدل على تغاير بين المعطوفين.

---

(٣٠) الطبري: جامع البيان ج٣ص٣١٦.

ويقول الخطابي: "ولم نقتصر فيما اعتمدناه من البلاغة لإعجاز القرآن على مفرد الألفاظ التي منها يتركب الكلام، دون ما يتضمنه من ودائعه التي هي معانيه، وملابسه التي هي نظوم تأليفه"(٣١).

فهو يفرق بين معاني الكلام ونظوم تأليفه، ومراده بالمعاني هاهنا السياق، حيث يقول: "فأما المعاني التي تحملها الألفاظ، فالأمر في معاناتها أشد؛ لأنها نتائج العقول وولائد الأفهام وبنات الأفكار.

وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر؛ لأنها لجام الألفاظ، وزمام المعاني، وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه ببعض فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان"(٣٢).

فالخطابي يرى رحمه الله تعالى أن هناك ثلاثة أركانٍ للكلام، وهي اللفظ والمعنى والنظم، وهذه الثلاثة يقوم عليها النص القرآني، فأما الألفاظ فأمرها واضح بيِّن، وأما النظم فهو الرابط بين اللفظ والمعنى، وبه يتشكل البيان، وأما المعاني التي هي في حقيقة الأمر الجزء الرئيس في النظم، حيث إن الألفاظ حاملتها وخادمتها؛ ولذلك جعل طريق الوصول إليها صعباً حيث تحتاج إلى نتائج العقول وولائد الأفهام وبنات الأفكار، وهذا هو السياق الذي هو عبارة عن تتابع المعاني عبر الألفاظ الموصلة إلى الغاية التي لأجلها نظم الكلام بالشكل الذي نُظم عليه.

ويبين الشيخ عبد القاهر الجرجاني موقفه من النظم والمعاني (السياق) بقوله: "واعلم أن ما ترى أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص، ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورةً، من حيث إن الألفاظ

---

(٣١) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٣٦.

(٣٢) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٣٦.

إذا كانت أوعية للمعاني ؛ فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها ، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس ، وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق ، فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودةَ قبل المعاني بالنظم والترتيب ، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكراً في نظم الألفاظ ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه ؛ لأن تجيء بالألفاظ على نسقها ؛ فباطل من الظن ، ووهم يتخيل إلى من لا يوفي النظر حقه"(٣٣).

ففي هذا النص يبين – رحمه الله - أن المعاني هي السابقة للنظم ، وسبقها يجعلها الحاكمة على النظم ، فالمعاني هي أُسُّ النظم ، والنظم هو المنادي على الألفاظ المكلَّفة بحمل المعاني ، فتترتب الألفاظ ضمن نظم فريد ، ضمن تتابعٍ للمعاني السابقة واللاحقة ، وهو يوضح رحمه الله تعالى كيف أن النظم خادم للمعاني ، وأداة ذلك الألفاظ ، فيقول : "ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق ، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل ، وكيف يُتصور أن يُقصد به إلى توالي الألفاظ في النطق بعد أن ثبت أنه نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وأنه نظير الصياغة والتحبير والتفويف والنقش وكل ما يقصد به التصوير ، وبعد أن كنا لا نشك في أن لا حال للفظة مع صاحبتها تعتبر إذا أنت عزلت دلالتهما جانباً"(٣٤).

وقد شاع عند المفسرين رحمهم الله تعالى استعمال النظم في مسائل البيان والبلاغة وأسرار القرآن المودعة ، بينما استعملوا السياق في معاني القرآن وآياته ، فتراهم يستدلون بالسياق في الترجيح بين المعاني المختلف فيها ، التي تحتملها ألفاظ

---

(٣٣) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص٥٢.

(٣٤) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص٥٠.

القرآن، وبه نخلص إلى أن الفرق بين النظم والسياق يكمن في أن النظم "هو ما يكثر الحديث عنه في بيان الوجوه البيانية؛ كاختلاف معاني الألفاظ التي تنعت بالمترادفة، والتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتنكير، فإذا أطلق النظم قصد به أوجه الاختلاف هذه، وما ينشأ عنها من نكت بيانية.

أما السياق فإنه يختلف عن النظم بهذا الاعتبار، إذ إنه يبحث في الدلالات المعنوية الآتية في مساق واحد، ومدى انسجامها فيما بينها، بحيث تشكل قطعة موضوعية من الحقائق العقدية، أو التشريعية، أو الآفاقية والكونية، بما يحقق للإنسان درب الهداية والفلاح، ومدى ترابط المعاني وتتابعها في طريق واحد؛ لأجل الوصول إلى غاية محددة.

فالسياق يبحث في ترابط المعاني بالمعاني السابقة واللاحقة، والنظم يبحث في ترابط المعاني بألفاظها، وبهذا يظهر الفرق بين المصطلحين، وبعبارة دقيقة موجزة، السياق هو علاقة المعنى بالمعنى، والنظم هو علاقة اللفظ بالمعنى.

والسياق بهذا المفهوم خادم للنظم، إذ إن الأخير قد اختص بإيضاح الوجوه البيانية ومدى تناسب المعاني مع ألفاظها، إذ لا يتضح المعنى ويبين وجهه حتى يتم استجلاء السياق من حيث دلالته المعنوية بسباقه ولحاقه، ومن ثم يتضح الوجه المبحوث عنه من ناحية النظم؛ لأن ذلك أدعى لتلمس الحقيقة والكشف عن وجه حسنها"(٣٥).

ومن الاستطراد المحمود أن نذكر العلم المختص ببيان علاقة اللفظ باللفظ وهو علم النحو، حيث هو العلم الظاهر المنتشر في الدراسات القرآنية القديمة؛ وذلك لتخصصه بصنعة اللفظ وعلاقة الألفاظ بالألفاظ، فالنحو هو صاحب الحضور الأول

---

(٣٥) نظرية السياق القرآني، ص١٨.

على مدار التاريخ العلمي للتأليف في التفسير وعلومه[٣٦]، ولما كان اللفظ متعلقاً بالمعاني، وجدنا النظم المختص ببيان علاقة اللفظ بالمعنى صاحبَ الحضور الثاني، ثم السياق وهو العلم المختص ببيان علاقة المعنى بالمعنى صاحب الحضور الثالث.

وهذا الحضور بهذا الترتيب لا يعني أبداً أن القوم لم يعتنوا بالسياق القرآني أو بالنظم، وإنما الذي يعنيه أن النحو أثرٌ من آثار النظم، ولولا النظم لما حَسُن الإعرابُ وملُح، وأما النظم الذي يكمن في علاقة اللفظ بالمعنى فإنه كذلك جاء لبيان المعاني المترابطة في تعلقها بالألفاظ، وهو يترجم طبيعة علاقة المعاني بالمعاني، فالسياق هو لُبُّ القضية، وعليه مدار العمل، ولا يتضح جمال النظم وحسنه إلا بالوقوف على المعاني التي تقف وراء جدران الألفاظ، ولا يأتي الإعراب في موقعه الأليق، إلا بعد الوقوف على أسرار النظم؛ ولذلك فالإعراب فرع المعنى، وغصن المبنى، ولولا المعاني الإلهية الشريفة لما كان نظمٌ مُعجِز ولا إعراب مُفصِح.

وانتقاء اللفظ كامنٌ في سر النظم، كما أن سرَّ النظم كامنٌ في المعنى، فهذه ثلاثية يجب معها معرفة موقع هذه العلوم الدقيقة من بعض، وترتب بعضها على بعض، ومن لم يُحسن هذا، فلن يحسن الوقوف على جمال الكلام، فضلاً على أن يقف على أسرار تراكيبه، والتفريق بين متشابهه، للوصول إلى مقصوده، يقول الشيخ عبد القاهر في بيان أثر المعنى في اللفظ، وترتب وصول المعنى إلى السامع بناءً على فهم اللفظ: "إذا كان النظم سوياً، والتأليف مستقيماً، كان وصول المعنى إلى قلبك، تلو وصول اللفظ إلى سمعك، وإذا كان على خلاف ما ينبغي، وصل اللفظ إلى السمع،

(٣٦) يظهر ذلك جلياً في كتب المتقدمين ككتب معاني القرآن للفراء وقطرب والأخفش ومجاز القرآن لأبي عبيدة، وكتب إعراب القرآن للزجاج والنحاس وابن خالويه.

وبقيت في المعنى تطلبه وتتعب فيه، وإذا أفرط الأمر في ذلك صار إلى التعقيد الذي قالوا: إنه يستهلك المعنى"[٣٧].

وهذا الذي ذكره دقيق المسلك، حيث إنه فرق بين النظم السوي وغير السوي، ومبنى النظم السوي على المعنى السليم، فإنه ينشأ عن المعاني المبعثرة المشتتة نظم موصوف بوصفها، وما ألفاظه إلا أصوات تستهلك الأفكار، فعلمنا من ذلك أن سر اللفظ كامن في النظم، كما أن سر النظم العالي هو المعنى الشريف؛ وقد وصف الشيخ عبد القاهر صنيع البلغاء في وصف الألفاظ بصفات هي في حقيقتها للمعنى فقال: "وصفوا اللفظ في ذلك بأوصاف يعلم أنها لا تكون أوصافاً له من حيث هو لفظ، كنحو وصفهم له بأنه لفظ شريف، وأنه قد زان المعنى، وأن له ديباجة، وأن عليه طلاوة، وأن المعنى منه في مثل الوشي، وأنه عليه كالحلي، إلى أشباه ذلك مما يعلم ضرورة أنه لا يعنى بمثله الصوت والحرف"[٣٨].

وبذلك نستطيع أن نقول: إن اللفظ متوقف على النظم، والنظم متوقف على المعنى، فالمعاني هي سر النظوم، كما أن النظوم سر الألفاظ، وبه تكون القسمة ثلاثيةً متدرجةً، فالمقام الأول في فهم النص هو اللفظ وهو الذي اختص به علم النحو، ثم يأتي المقام الثاني وهو أعمق من السابق لشموله اللفظ والمعنى وهو النظم، ثم يأتي ثالثهم وهو أعمق الجميع لوقوفه على علائق المعاني بعضها ببعض وهو السياق؛ وعليه يكون السياق في علاقة المعنى بالمعنى، والنظم في علاقة اللفظ بالمعنى، والنحو في علاقة اللفظ باللفظ، وبه يكون اللفظ المادة الخام للنص وترجمانه النحو، والنظم

(٣٧) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص٢٧١.

(٣٨) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص٢٦٦.

الخادم الحقيقي في بيان جلي المعاني، والسياق هو المقصود في ذلك كله، إذ يكمن عمل المفسر في الوقوف على مراد المتكلم من كلامه.

المبحث الرابع: السياق وعلاقته بالمناسبات والوحدة الموضوعية

من المفاهيم العلمية في الدراسات القرآنية التي يقع الخلط فيها عند بعض الباحثين، مفهوما المناسبات والوحدة الموضوعية، وذلك لارتباطهما بعلم المعنى في التفسير، القائم على السياق في الدرجة الأولى، وقد جعلت التفريق بينهما وبين السياق في مطلبين اثنين، من باب التتميم والتكميل لما كنا قد بدأناه في هذا الباب.

المطلب الأول: علاقة السياق بالمناسبات والفرق بينهما

ومما يحسُن أن نقف عليه هنا، العلاقة بين السياق والمناسبات والفرق بينهما، حيث إن هذا مما يقع الخلط فيه كذلك بين كثير من الباحثين، حيث لا يفرقون بين السياق والمناسبة؛ فيظنونهما من مشرب واحد، حيث يطلقون السياق ويريدون المناسبة، وهذا عائد بسبب قلة الدربة والمراس في التعامل مع المصطلحات العلمية، مما يعود أثره في الخلط بين المعاني والمفاهيم؛ كمن يطلق المناسبة على سبب النزول، فيقول مثلاً: إن مناسبة نزول قوله تعالى ثم يذكر الآية ورواية سبب النزول، وما علم أنه قد أتى كبيرة في البحث العلمي التخصصي.

وللتفريق بين المناسبة والسياق يجدر بنا أن نعرف المناسبة، عند أفضل من وقف مع تعريف المناسبة تعريفاً لَقِيَ قبولاً عند تلميذه الإمام البقاعي، والذي يحلو لتلميذه البقاعي وصفه: "قال شيخنا الإمام المحقق أبو الفضل محمد بن العلامة القدوة أبي عبد الله، محمد بن العلامة القدوة أبي القاسم محمد المشدالي المغربي البجائي المالكي، علامة الزمان سقى الله عهده سحائب الرضوان وأسكنه أعلى الجنان: الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقت له

السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام واللوازم التابعة له، التي تقتضي البلاغة شفاء العليل، يدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها ، فهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن، وإذا فعلته تبين لك إن شاء الله وجه النظم مفصلاً بين كل آية وآية، في كل سورة وسورة، والله الهادي"[(٣٩)].

فهذا التعريف يكشف لك حقيقة المناسبة، وأنها تحتاج إلى تقسيم السورة إلى مقدمات ومقاطع، ثم تنظر في ترتيبها وعلل ذلك الترتيب، فالمناسبات إذن هي معرفة العلاقة بين المقدمة وما يتبعها من موضوعات ضمن سلسلة من المقاطع، فالعلاقة بين الموضوعات المختلفة ذاتاً المتفقة اتصالاً هي ما اختص به علم المناسبات، فهي بيان علل الترتيب، بينما السياق فهو المعاني المتتابعة في المقاطع وبين المقاطع، فالمناسبة لا نستطيع أن نقف عليها ما لم نفهم سياق الآيات، فالمستوى الأول لفهم المناسبة بين المقاطع والموضوعات هو فهم السياق.

وعليه فالسياق القرآني خادم للمناسبة إذ هو يمثل المعاني المتتابعة في جسد السورة من أولها حتى ختامها، كسريان الدم في العروق، والمناسبة هي العلاقة الدلالية بين المقاطع والموضوعات، كعلاقة أعضاء الجسد فيما بينها، فاختلاف الموضوعات لا يعني فقدَ الترابط، وإنما يعني تقوية أوجه الترابط والترتيب فيما بينها، وهذا ما لا يكشفه إلا علم المناسبات القائم على فهم السياق للسورة أو المقطع أو الآية، فالعلاقة

---

(٣٩) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، ج١ص١١.

بين المناسبات والسياق علاقة متداخلة لا يكشفها إلا التدبر وتمعن الآيات بسابقها ولاحقها.

وهنا نستطيع أن نقول: إن السياق علاقة الخلية بالخلية والجزء بالجزء، والمناسبة علاقة العضو بالعضو والكل بالكل، وهذه العلاقة علاقة دلالية معنوية ترابطية، ومن هاهنا جاء الخلط عند بعض الباحثين، أنهم لمَّا نظروا إلى طبيعة العلاقة بين معاني الجزء بالجزء، والكل بالكل، ظنوا أن هذه العلاقة هي السياق، ثم بحثوا في الرابط بينها فوجدوه المناسبة، فظنوا أن السياق هو المناسبة والمناسبة هي السياق، فوقع الخلط لشدة الارتباط والتشابه بين هذين العلمين، فادعوا أن علماءنا أطلقوا لفظين على معنىً واحد من باب التفنن اللفظي، ووهمهم هذا منبعه القصور في تدبر كلمات العلماء؛ ولذلك لا نجدهم يخلطون بين المناسبة والنظم، كما خلطوا بين السياق والمناسبة، وذلك لوضوح الأمر في النظم وخفائه في السياق.

المطلب الثاني: علاقة السياق بالوحدة الموضوعية والفرق بينهما

ما يعنينا من أنواع التفسير الموضوعي هو الوحدة الموضوعية في السورة، فلا يعنينا في بحثنا هذا التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني، أو الموضوع القرآني، وإنما الذي يعنينا التفسير الموضوعي للسورة الواحدة، ففيه يقع البحث عن المعاني الكلية والجزئية في تشخيص السورة باعتبارها وحدةً موضوعية، وبناءً على ذلك زعم بعض المعاصرين بأن المناسبة والتفسير الموضوعي للسورة القرآنية شيء واحد، بل قد استدل بعض أولئك بتعريفات الأئمة الأعلام لعلم المناسبات وقالوا: هذا هو التفسير الموضوعي، وما زعموه لا يعدو أن يكون اضطراباً مؤقتاً، يزول مع اتضاح هذه المصطلحات العلمية المعاصرة، حيث تتفكك عناصرها، وتتضح معالمها.

والعلاقة بين التفسير الموضوعي والسياق والمناسبات تظهر لنا، من خلال معرفة أن التفسير الموضوعي متوقف على أمرين اثنين وهما: فهم السياق الذي هو علاقة المعنى الجزئي بالمعنى الجزئي، وفهم المناسبات التي هي علاقة المعنى الكلي بالمعنى الكلي، فإذا عُرِف سياق السورة والمناسبة بين مقاطعها ومقدماتها، استطاع المفسر أن يقف على الموضوع الذي هو عبارة عن فلك السورة الذي تدور حوله موضوعاته المختلفة، وبذلك يتبين لنا أن التفسير الموضوعي لا يتم فهمه إلا بأداتين اثنتين وهما السياق والمناسبات، وهما وسيلة الفهم والتدبر، للوصول إلى موضوع السورة.

وعليه فإن التفسير الموضوعي هو الخلاصة المجملة لمعنى السورة، والمناسبات هي بيان وجه العلاقة بين المعاني الكلية، والسياق هو بيان وجه العلاقة بيان المعاني الجزئية، فالسياق يمثل الدم الساري في شرايين الجسد، والمناسبات تمثل الأعضاء المترابطة، والوحدة الموضوعية تمثل الصورة المتكاملة للجسد الواحد المتشخص، وبذلك يزول الخلط بين هذه المصطلحات، وما يطرأ عليها من تداخل في التصور والفهم.

الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية

المتشابه اللفظي في القرآن الكريم أنموذجاً

وقع الاختيار على هذا الباب لما فيه من تشابه بين الآيات، فيظن القارئ لآيات المتشابه اللفظي في الوهلة الأولى أنها متحدة الدلالة، متفقة المعنى، والأمر على خلاف ذلك، فأردت أن أبيِّن قيمة النظم والسياق في الكشف عن غامض المعاني في بابٍ يقع فيه التشابه، والأمر الآخر وهو بيان أوجه الاتفاق والافتراق بين النظم والسياق، من خلال تطبيق عملي على مجموعة من الآيات القرآنية.

ولما كان النظم كاشفاً عن علاقة اللفظ بالمعنى، مُبَرِّزاً الفروقَ الدلالية ومُظهراً النكات البلاغية، كان السياق موضحاً المعاني التي تدور حولها الألفاظ والنظوم، كما قال شيخ البلاغة: "مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها، ثم اعلم أن ليست المزيَّة بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض"[(٤٠)]، فالنظم والسياق يكمل أحدهما الآخر، ولا يتضح المقال إلا بالمثال، ولذلك ارتأيت أن أجعل هذا الجانب في مثالين اثنين، يكون الأول منهما مأخوذاً من السور المكية في أمر النبوة وموقف المشركين منها، والثاني من السور المدنية في أمر الجنة وموقف المؤمنين منها، لتتنوع الأمثلة في زمان نزولها وموضوعها:

المثال الأول:

سأقف في هذا المثال مع قوله تعالى: ﴿ أَءُلْقِىَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ ﴾ [القمر: ٢٥]، وقوله: [ص:٨]، حيث سأبدأ في بيان مسائل النظم في الآية، ثم بعد ذلك بيان معاني السياق الذي ورد فيه هذان النصان؛ لتستبين آلية النظر في فهم الخطاب في هذا الباب من العلم، بحيث ترتسم منهجية النظر ضمن خطوات منضبطة تطبيقية واضحة.

أولاً: النظم:

ليس النظم علماً نظرياً مقتصراً على الوجوه البيانية فحسب، بقدر ما هو آلة وأداة مُعينة على فهم النص، وذلك من خلال ملاحظة مجموع الفروق اللفظية الناشئة

---

(٤٠) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص٨٧.

عن المعنى المراد إيصاله في كلام المتكلم؛ وهذا دأب المفسرين من سلف هذه الأمة، فعندما كانوا يفسرون كتاب الله تعالى كانوا يقفون على مسائل النظم وقفات ضمنية دون أن يصرحوا بها؛ ولذلك لم يُنقل عنهم مثل هذه القضايا وإن كانت حاضرة في المعنى المنقول إلينا في التفسير، وهذا لا يقف عليه إلا من فهم النظم وفهم معه أبعاد أقوال السلف في التفسير، ولا يصح أبداً أن يعتقد باحث – يظن في نفسه الخير – أن السلف لم يكونوا على دراية بهذه القضايا، كما أنه لا يصح أبداً أن يتوهم متوهم أنهم لم يكونوا ليعرفوا اللغة نحواً وصرفاً واشتقاقاً ودلالةً، وهذا من ذاك، وإنما يكمن الأمر في التصريح من عدمه، فالنظم أداة أسلوبية تدبرية من أدوات فهم كتاب الله تعالى، ومن لم يتدبر القرآن من خلالها فاته خير عظيم، وضاع منه جهد كبير.

فلأجل هذا سأعقد مقارنة بين الآيتين في السورتين في قضايا النظم؛ للوصول إلى المعنى المراد بقدر طاقتنا وجهدنا، فأقول:

اتفقت الآيتان على الابتداء بالجملة الفعلية، بالفعل المبني لما لم يُسمَّ فاعله، بأسلوب الاستفهام الإنكاري، وافترقتا في أمور؛ ففي سورة القمر ذُكر الإلقاء: ﴿ أَءُلۡقِيَ ﴾ بينما في سورة ص فذُكر الإنزال: {أَءُنزِلَ}، وفي سورة القمر قُدم نائب الفاعل وهو الذكر: ﴿ أَءُلۡقِيَ ٱلذِّكۡرُ عَلَيۡهِ ﴾، بينما في سورة ص فقُدم الجار والمجرور على نائب الفاعل: ﴿ أَءُنزِلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ ﴾، والإضراب في سورة القمر واحد وهو من كلام ثمود: ﴿ بَلۡ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٞ ﴾، بينما في سورة ص فهو من كلام الله تعالى: ﴿ بَلۡ هُمۡ فِي شَكّٖ مِّن ذِكۡرِيۚ ﴾، وجاء بعد الإضراب إضراب: ﴿بَل لَّمَّا يَذُوقُواْ عَذَابِ﴾.

فهذه القضايا ما اتفق منها وما افترق لها دلالتها المعينة في توجيه المتشابه اللفظي، وفي فهم المراد من خلال ملاحظة أثرها في بيان المعنى الذي لأجله نُظم

الكلام بهذا الشكل، ولنبدأ في التفريق بينها تفريقاً ذاتياً، ثم بعد ذلك نرجع إلى معناها في السياق، ولنبدأ في التفريق بين الإلقاء والإنزال.

أما **الإلقاء** فهو من الطرح، جاء في العين: " واللقى: ما ألقى الناس من خرقة ونحوه"(٤١)، ويفسر الخطابي أصل هذه المادة فيقول فيما روي عن أم حكيم بن حزام حين ولدته في الكعبة "فجعلت ثيابها لقى": "أي: ملقىً مطروحاً في المطاف، لا تلبس ولا تستعمل، وكان هذا ضرباً من نسك أهل الجاهلية، كانوا إذا حجوا نزعوا ثيابهم فرموا بها ثم طافوا عراة؛ فإذا قضوا نسكهم لم يلبسوها وتركوها ملقاة تدوسها الأرجل حتى تبلى، وكانوا يقولون: إنها ثياب قد قارفنا فيها الآثام فلا نعود فيها، وكانوا يسمونها لقى، ومعناه الشيء الذي قد ألقي"(٤٢).

وعرَّفه ابن دريد بقوله: " اللَّقَى: الشيء المُلقَى لهَوانه. قال الشاعر:

فليتَكَ حال البحرُ دونكَ كُلُّه وكنتَ لَقىً تجري عليك السّوائلُ

جمع سائل، وجمع لَقىً ألقاء، ممدود، وألقيتُه من يدي إلقاءً"(٤٣).

وأما الراغب فقال: "والإلقاء: طرح الشيء حيث تلقاه، أي: تراه، ثم صار في التعارف اسماً لكل طرح"(٤٤).

والذي يظهر أن الإلقاء يُطلق على طرح شيء لا قيمة له عند العربي، مع أن المطروح قد يكون على خلاف ذلك، فالعربي عندما يعبر عن شيء مطروح بأنه لَقىً

---

(٤١) العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج٥ص٢١٦.

(٤٢) غريب الحديث، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى – مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ، ج٢ص٥٥٧.

(٤٣) جمهرة اللغة، ابن دريد، ج١ص٤٤٤.

(٤٤) مفردات ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، دار القلم – دمشق، ج٢ص٣٤٥.

فإنما يريد بذلك أنه هين لا يُلتفت إليه ؛ ولذلك كانوا يطلقون اسم اللقى على الثياب التي يطرحونها وفيها آثار آثامهم، ثم أصبح له دلالة أخرى وهي دلالة الالتقاء، فالأصلُ في ذلك الطرحُ، ثم لما بات المطروح يُلقى قيل له: التقاء، ثم توسعوا في ذلك فأطلقوا الإلقاء على ما من شأنه أن يُطرح فيُتلقى من شخص أو من مكان، وهناك معنىً آخر ضروري في هذا الباب وهو؛ أن المطروحَ إلقاءً ملحوظٌ فيه قوة الإلقاء وتمكنه، هذا ما تشهد له نصوص العربية، واستعمالات القرآن، كقوله تعالى: ﴿ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي ﴾ [طه: ٣٩] وكقوله: ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ [المزمل: ٥]، فلما وصف القول بأنه ثقيل، حسُن أن يأتي بالإلقاء دون الإنزال.

وأما **الإنزال** فدلالته تختلف عن دلالة الإلقاء، في كون الإنزال ملحوظ فيه استساغة النازل، فكل نازل سهل متيسر، وهذا ليس بالضرورة أن يكون في الإلقاء، إذ تتركز دلالة الإلقاء في القوة والتمكن، ودلالة الإنزال في الاستساغة والسهولة، وهذا لا ينافي وقوع إحدى الدلالتين في اللفظة الأخرى بحسب الاستعمال السياقي، وقد أضاف أبو عبيدة معنىً آخر وهو الزيادة والفضل فقال: "النُّزْل والنَزَل واحد وهو الفضل، يقال: هذا طعام لا نُزْل ونَزَل أي: رّيْع"(٤٥)، وقد نقل أبو علي القالي في أماليه أن للحياني قولاً آخر فقال: "والنزل ما ينساغ من الطعام، ويقال: هذا طعام قليل النُّزْل والنَزَل إذا كان لا ينساغ، ولا يقال: النزول والنُّزْل والنَزَل أيضاً: الريع، وهو الزيادة، ذكره اللحياني، فأما قولهم: أخذ القوم نزلهم، فمعناه؛ ما تجري عادتهم بأخذه مما ينزلون عليه ويصلح عيشهم به، وهو مأخوذ من النزول، يدل عليه حديث النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أحاديث الاستسقاء: "اللهم أنزل علينا في

---

(٤٥) مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٣٨١هـ، ج٢ص١٧٠، والريع هو الفضل والزيادة، يُنظر؛ مقاييس اللغة لابن فارس، ج٢ص٤٦٨.

أرضنا سكنها"(٤٦)، أي: أنزل علينا من المطر ما يكون سبباً للنبات الذي تسكن الأرض به؛ فالسكن من سكن بمنزلة النزل من نزل"(٤٧).

وما ذكره اللحياني(٤٨) دقيق المسلك، وفي ظني أنه لا يتعارض مع ما جاء في مجاز أبي عبيدة، فإن المستساغ يكون ذا فضل وزيادة، وهو من السهولة كذلك، فإن السهولة نتاج الاستساغة، جاء عند الأزهري: "وقال اللّحياني: طعامٌ نَزِل وأَرضٌ نزِلَة ومَكانٌ نَزِل: سريعُ السَّيْل، وقال غيرُه: مكانٌ نَزِل: يُنْزَل فيه كثيراً، ويقال: إنَّ فلاناً لَحَسَنُ النُّزْل والنُزُل، أي: الضيافة"(٤٩)؛ فإن ما ورد يدل على أن في النزول معنى اليُسر والسهولة والاستساغة؛ ولذلك كثر النزول فيه دون غيره، فالمكان فيه من الصفات العالية ما استحق لأجلها النزول فيه دون غيره من الأمكنة؛ ولهذا استساغ النازلون هذه الصفات الملازمة للمكان فنزلوا فيه.

ولذلك فإن كلمة ابن فارس: "النون والزاء واللام كلمةٌ صحيحة تدلُّ على هبوط شيء ووقوعه"(٥٠)، ليست بدقة المعنى المستنبط من كلام اللحياني، فما الفرق

---

(٤٦) المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل – العراق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ١٩٨٣م، رقم الحديث: (٦٩٠٤)، ج٧ص٢١٧.

(٤٧) الأمالي في لغة العرب، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، ج٢ص٦٠.

(٤٨) كان اللحياني علي بن حازم رحمه الله تعالى ذا علم وفير بنوادر العرب، حتى نُقل عن الفراء أنه كان إذا أملى كتابه في النوادر ودخل اللحياني أمسك عن الإملاء حتى يخرج، فإذا خرج قال: هذا أحفظ الناس للنادر، وقد حفظ لنا هذا الكتاب الأزهري في تهذيبه، يُنظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، ص٤٣.

(٤٩) تهذيب اللغة، الأزهري، ج١٣ص١٤٤.

(٥٠) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥ص٤١٧.

بين النزول والهبوط إذا كان النزول هو الهبوط؟! والصحيح أن الهبوط يختلف عن النزول، حيث إن الهبوط هو "الانحدار على سبيل القهر"[٥١]، وقد يكون بسبب علة معنوية؛ كما كان إهباط آدم عليه السلام، وقد قُهر بذلك؛ ولذلك قال شمر بن حمدويه: "يقال: هَبَطَ شَحْمُ الناقة: إذا اتّضع وقلّ، وهَبَط ثمَنُ السِّلعة، وهَبط فلان، إذا اتّضع، وهبط القوم: صاروا في هُبوط"[٥٢]، فهبوط شحم الناقة بسبب علة داخلية كمرض ونحوه، وقال الراغب: "النزول في الأصل هو انحطاط من علو"[٥٣]، فالهبوط يختلف عن النزول من هذه الأبواب.

وأما الاستفهام فهو أحد فروع علم المعاني، ولا نستطيع معرفة الغرض من الاستفهام ما لم نقف على السياق الذي ورد فيه ذلكم الاستفهام، وعلى تدبر اللفظة الواردة بعد أداة الاستفهام، سواء أكانت فعلاً أم اسماً، كما قال شيخ البلاغة: "إن موضع الكلام على أنك إذا قلت: أفعلت؟ فبدأت بالفعل، كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده"[٥٤]، وسنتكلم عن غرض الاستفهام في الآيتين في المستوى السياقي.

وأما التقديم والتأخير، فهو باب من أبواب علم المعاني المتسع في دلالته بحسب السياق الوارد فيه، وإنما يجمل التقديم ويقبح في موطن آخر بحسب تلاؤمه مع المعاني المصاحبة له، وإنما يحسُن موقعه بقدر حسن أداء وظيفته البيانية، إبرازاً للمعاني وإظهاراً للدلالات.

---

(٥١) مفردات ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، دار القلم – دمشق، ج٢ص٤٦٣.

(٥٢) تهذيب اللغة، الأزهري، ج٦ص١٠٥.

(٥٣) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ج٢ص٤١٩.

(٥٤) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص١١١.

والأصل في هذا الباب كلمةُ سيبويه في وصف صنيع العرب بتقديم المفعول على الفاعل، حيث قال: "كأنّهم إنَّما يقدّمون الذي بيانه أهمُّ لهم، وهُمْ ببيانه أَعْنَى، وإن كانا جميعاً يُهِمّانِهم ويَعْنِيانهم"(٥٥)، ثم جرت هذه الكلمة عند القوم لاسيما عند النحويين ولم يضيفوا شيئاً ذا بال في هذا المقام، فكان من شيخ البلاغة أن انتقد هذا الأمر فقال: "وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: إنه قدم للعناية، ولأن ذكره أهم من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم؟ ولتخيلهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم، وهونوا الخطب فيه، حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرباً من التكلف، ولم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه"(٥٦).

وما قاله صاحب الدلائل هو أصل الدلائل؛ فإن التقديم تغيير في التركيب، وهذا التغيير لا يكون إلا عن علة مرادة من المتكلم، وشأن المفسر أن يبحث عن هذه العلة ليُظهرها، لا ليكتفي بقوله هذا من العناية والرعاية كما يحدث عند طائفة من المفسرين، فيهربون من الجواب بإقحام كلمة سيبويه لتكون هي الجواب، وسر التقديم في الآية التي معنى إنما يُظهره السياق، وهذا ما سنتناوله في المستوى الثاني من الدراسة وهو المستوى السياقي.

وأما الإضراب فقد أتى في الآيتين، أما آية القمر فقال تعالى: ﴿ أَءُلْقِيَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ ﴾، فهذا الإضراب من كلام ثمود، وهو إضراب أفاد

(٥٥) الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت – لبنان، ج١ص٣٤.

(٥٦) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص١٠٨.

الانتقال من الاستفهام الإنكاري إلى التأكيد الخبري، فبعد أن استفهموا، أضربوا منتقلين إلى التكذيب المباشر.

أما في سورة ص فإن الإضراب أفاد الإبطال لا الانتقال، وذلك أنه من جهة غير الجهة التي صدر عنها ما قبله، فهي من كلام الله تعالى إبطالاً لاتهامهم، وهو إضراب بعد إضراب، أما الإضراب الأول فأفاد الإبطال، وأما الثاني فأفاد الانتقال، قال تعالى: ﴿ أَءُنزِلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ مِنۢ بَيْنِنَاۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّن ذِكْرِىۚ بَل لَّمَّا يَذُوقُوا۟ عَذَابِ ﴾، فكان الأول مهاداً للثاني، فبعد أن وصفهم بأنهم في شك من الوحي، أخبر أنهم سيذوقون العذاب، وهو من الانتقال من السبب إلى النتيجة، فسبب العذاب شكهم الذي هو عبارة عن تكذيب.

ثانياً: السياق:

هاتان الآيتان مكيتان، وقد نزلت سورة ص على إثر سورة القمر، ولم ينزل بين السورتين شيء من القرآن[٥٧]، تتحدث سورة القمر عن موقف المشركين في تكذيبهم النبيَّ صلى الله عليه وسلم، وعرضت السورة للتكذيب توطئةً لبيان مآل الأمم المكذبة، وأن الذي سينزل بالمشركين إن هم استمروا في تكذيبهم عينُ ما نزل بالأمم السالفة - ومن تلك الأمم ثمود -، والملاحظ أن سياق الآيات كان فيه اتساع فيما يخص ثمود في موقفهم من دعوة صالح عليه السلام، إذ جاء فيه بيان علل التكذيب والباعث عليها، وهذه القصة هي درة قلادة بقية القصص، وعليها يدور الموقف من الوحي والنبي، لاسيما قوله تعالى: ﴿ أَءُلْقِىَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ ﴾.

---

(٥٧) يُنظر: البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ١٣٩١هـ، ج١ص١٩٣.

بينما سورة ص فقد عرضت قضية الخصومة عرضاً متكاملاً، في الحاضر والماضي الغيبي والماضي المشاهد، والمستقبل القريب والبعيد، وكان من المسائل الأساسية في موضوع الخصومة التكذيبُ، فهي أشمل من سورة القمر في معالجتها هذا الموضوع ومتعلقاته، وقوله تعالى: ﴿ أَءُنزِلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ مِنۢ بَيْنِنَا ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّن ذِكْرِى ۖ بَل لَّمَّا يَذُوقُوا۟ عَذَابِ ﴾، يمثل الحالة التي انطلق منها الملأ في التكذيب والإنكار والشقاق، ولننظر في السياق نظرة تخصصية تفصيلية، فيما يخص قصة ثمود في سورة القمر، وما يخص المقطع الأول من سورة ص.

أولاً: سورة القمر:

قال تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِٱلنُّذُرِ ﴿٢٣﴾ فَقَالُوٓا۟ أَبَشَرًا مِّنَّا وَٰحِدًا نَّتَّبِعُهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴿٢٤﴾ أَءُلْقِىَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ ﴿٢٥﴾ سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَّنِ ٱلْكَذَّابُ ٱلْأَشِرُ ﴿٢٦﴾ إِنَّا مُرْسِلُوا۟ ٱلنَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَٱرْتَقِبْهُمْ وَٱصْطَبِرْ ﴿٢٧﴾ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴿٢٨﴾ فَنَادَوْا۟ صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَىٰ فَعَقَرَ ﴿٢٩﴾ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِى وَنُذُرِ ﴿٣٠﴾ إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَٰحِدَةً فَكَانُوا۟ كَهَشِيمِ ٱلْمُحْتَظِرِ ﴿٣١﴾ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿٣٢﴾ ﴾.

هذه القصة من مطلعها تُبرز الجانب الأظهر فيها وهو تكذيب ثمود صالحاً عليه السلام، والذي يظهر من السياق أن ثمود اعتمدت التكذيب في مواجهة دعوة صالح عليه السلام، وذلك فيما أخبر سبحانه من بداية المطلع: ﴿ كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِٱلنُّذُرِ ﴾، فالتكذيب هو عنوان القصة، ثم شرع السياق في بيان هذا التكذيب من قولهم: ﴿أَبَشَرًا مِّنَّا وَٰحِدًا نَّتَّبِعُهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴾، وقد أبرز السياق هاهنا استفهاماً إنكارياً استهجانياً أن يكون المُتَّبَعُ بشراً منهم، ثم قطعوا الأمر بالحكم على أنفسهم بالضلال والجحيم إن هم اتبعوه، والملاحظ هنا أن الاستفهام وقع على شخص صالح

عليه السلام بصفته بشراً واحداً منهم، وهذا يدل على الكبر والعنجهية وصعوبة الانقياد لشخص واحد.

ثم تأتي درة القلادة فتكشف حقيقةَ الموقف من الرسالة: ﴿أَءُلْقِىَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ﴾، ومن يدقق النظر في هذا السياق، يجد تناقضَ القوم الذي يكشف كبرَهم وغرورَهم، ففي الآية السابقة كان استهجانهم واستنكارهم أن يكون المُتَّبَعُ بشراً منهم، والمعنى الكامن في هذا السياق إنكارُ نزول الوحي على بشر منهم، ثم تأتي الآية الثانية لتذكر قولاً جرى على ألسنتهم يُدينهم ويكشف تناقضهم: ﴿أَءُلْقِىَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا ﴾، إذن هم أنكروا أن يُلقى الذكر على صالح عليه السلام لا أنهم أنكروا إلقاءَ الذكر أصالةً، فإن أُلقي عليهم لا عليه قُبِل الإلقاء، وهذا يكشف العتو والكبر واعتقاد خيريتهم عليه.

ثم هم لم يكتفوا بهذا بل أضربوا إضراباً انتقالياً يكشف مدى حقدهم على صالح عليه السلام فقالوا: ﴿ بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ﴾، ودلالة الكذب واضحة في موقفهم من بدية القصة، أما الأشر فهو شدة البطر بل دلالته أبلغ من دلالة البطر(٥٨)، وهذا يدل على أن ثمود لما اتهموا نبي الله صالح بالكذب الذي هو صفة للقول الذي هو نتاج التفكير أتبعوه وصفاً متعلقاً بالنفس؛ ليدل على مدى فرحه وبطره فيما ادعى، وهو يعكس ضرورةً نفسية المتكبر المتعجرف، الذي يرى الناس بعين نفسه، فلما تكبروا عن قبول الحق، رأوا أصحاب الحق متكبرين، وقد ناسب هؤلاء المتكبرين أن يأتي التهديد الرباني تباعاً: ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَّنِ ٱلْكَذَّابُ ٱلْأَشِرُ﴾.

وبالتالي فإن سياق المعاني في هذه القصة يدور حول بيان موقف ثمود من دعوة صالح عليه السلام، وأنهم قوم قد تكبروا عن قبول الحق، لا لشبهة عندهم، وإنما

---

(٥٨) يُنظر؛ مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ج١ص٣٢.

لكبر وغرور في نفوسهم، وهذا ما يناسب ذكر الإلقاء دون الإنزال، فهم قد استنكروا أن يكون صالح رسولاً من ربه، فناسب أن يُذكر في شأنهم الإلقاء دون الإنزال؛ لأنهم يرون أن الذكر النازل على صالح ليس ذكراً، وبالتالي فهو مطروح ملقىً عليه لا قيمة له، ولو جيء بمادة الإنزال لفُهم أن القوم يعترفون ضمناً بقيمة هذا المنزل، ولكنهم قوم تكبروا وطغوا فأنكروا إلقاء الذكر أصالة.

أما تقديم الذكر على الجار والمجرور فهو يدل على أن الاستنكار عندهم منبعه الأعظم الكبر لا الحسد، وإن كان الحسد حاضراً في نفوسهم، ولو تدبرنا السياق القرآني العام لوجدنا هذه النتيجة في وصف ثمود، فقال تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَـٰلِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلَ بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٧٥﴾ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا بِٱلَّذِىٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَـٰفِرُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأعراف: ٧٥ -٧٦]، وقال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَـٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَـٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٧﴾﴾ [فصلت: ١٧]، وقال تعالى: ﴿فَعَتَوْا۟ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ وَهُمْ يَنظُرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الذاريات: ٤٤]، هذا فيما يتعلق بسياق هذه القصة في هذه السورة.

ثانياً: سورة ص:

قال تعالى: ﴿صٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ﴿١﴾ بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ﴿٢﴾ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ فَنَادَوا۟ وَّلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ ﴿٣﴾ وَعَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ ۖ وَقَالَ ٱلْكَـٰفِرُونَ هَـٰذَا سَـٰحِرٌ كَذَّابٌ ﴿٤﴾ أَجَعَلَ ٱلْـَٔالِهَةَ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَـٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾ وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ ۖ إِنَّ هَـٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ ﴿٦﴾ مَا سَمِعْنَا بِهَـٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْـَٔاخِرَةِ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَـٰقٌ ﴿٧﴾ أَءُنزِلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ مِنۢ بَيْنِنَا ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّن ذِكْرِى ۖ بَل لَّمَّا

يَذُوقُواْ عَذَابِ ۝٨ أَمۡ عِندَهُمۡ خَزَآئِنُ رَحۡمَةِ رَبِّكَ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡوَهَّابِ ۝٩ أَمۡ لَهُم مُّلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَاۖ فَلۡيَرۡتَقُواْ فِي ٱلۡأَسۡبَٰبِ ۝١٠ جُندٞ مَّا هُنَالِكَ مَهۡزُومٞ مِّنَ ٱلۡأَحۡزَابِ ۝١١﴾.

سياق هذا المقطع في هذه السورة يختلف عن سياق قصة ثمود في سورة القمر، من حيث طرح موقف المكذبين من دعوة المرسلين، على أن السورتين قد نزلتا متواليتين، وهذا يؤكد على أن المعاني النازلة في القرآن معانٍ مقصودةٌ لذاتها، ليست من باب التكرار في شيء، ولننظر في هذا المقطع في السياق لنرَ أثراً من آثار القصة القرآنية في الواقع الذي نزلت فيه، مع بيان الاختلافات بين الواقعين.

فالسياق هنا يكشف حقيقة التكذيب والسببَ الباعث على التكذيب عند المشركين، وهو الحسد بالمقام الأول - وإن كان كبرهم وإباؤهم داخلاً في ذلك ضمناً -، فقد اتهموا النبيَّ صلى الله عليه وسلم بالسحر والتكذيب: ﴿وَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٞ كَذَّابٌ﴾، وقُدِّم السحر على التكذيب في قيلهم، وقد وصف الله سبحانه وتعالى قولهم هذا بالعجب: ﴿وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡۖ﴾، كما أنه سجَّل عليهم قولهم ذلك: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ﴾، ثم اتهموا النبي بأنه مختلق: ﴿مَا سَمِعۡنَا بِهَٰذَا فِي ٱلۡمِلَّةِ ٱلۡأٓخِرَةِ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقٌ﴾، والذي يظهر من هذا السياق أن القوم طرحوا أمر الوحي والنبوة على مائدة البحث، وأخذوا بردها اتهاماً تارةً، وتكذيباً أخرى، جدالاً وأخذاً ورداً حتى جاء منهم القول الفصل الكاشف عما يدور في صدورهم: ﴿أَءُنزِلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ مِنۢ بَيۡنِنَاۚ﴾.

وهم في ذلك يرفعون الغطاء عن معنى الحسد الباعث على تلك التهم، فهم أولاً اعترفوا ضمناً أن هناك نازلاً من السماء، وذلك بخلاف ما جاء في قصة ثمود إذ جيء بالإلقاء لا بالإنزال، ثانياً لما قدَّموا الجار والمجرور الذي هو عبارة عن نزول الوحي على قلب المصطفى صلى الله عليه وسلم عُلم بذلك أنهم يستنكرون الإنزال

على شخصه لا الإنزال، بخلاف ما جاء في قصة ثمود، وفي ذلك تلويح لهم بما يجول في صدورهم لاسيما أن تقارب النزول بين الآيتين فيه دلالة ذلك.

ثم انظر إلى معنى الإضراب الانتقالي وكيف كان على لسان ثمود في قصة صالح عليه السلام، وفي ذلك بيان لكبرهم وعتوهم، فهم لا يكتفون بالاستنكار بل يزيدون الأمر شناعةً في قيلهم، بخلاف ما جاء هنا، فالإضراب كان إبطالياً من الله تعالى، وذلك أدعى لردعهم حيث هم يعلمون الحق لكن الحسد يمنعهم من الإذعان، فكان قولُه: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّن ذِكْرِي ۖ بَل لَّمَّا يَذُوقُوا عَذَابِ﴾ فيه تهديدان، الأول بيان حالهم وأنهم في شك لا في تكذيب، وهذا من فضح ما في صدور القوم، الثاني التلويح لهم بعصا العذاب؛ لردعهم عن غيهم وزجرهم عن تماديهم.

وبناءً على المتقدم فإن القراءة التأويلية لقوله تعالى: ﴿مِن بَيْنِنَا﴾ في هذا السياق تختلف عنها في سياق سورة القمر، إذ هنا المقصود يتضح من خلال قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾﴾ [الزخرف: ٣١]، فهم يريدون الإنزال ويتمنونه، ويسعون إليه إن استطاعوا تحصيله، ويرونه مجداً وعزةً وسؤدداً، لكنهم لا يريدونه لشخص نبينا صلى الله عليه وسلم، ثم انظر إلى قولهم: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ﴾ فهم إذن يعترفون بالتنزيل ويحسدون مَنْ أُنزل عليه، فالسبب وراء كفرهم الحسد أولاً ثم الكبر والطغيان ثانياً، بخلاف ثمود إذ المانع الحقيقي هو الكبر أولاً ثم الحسد ثانياً، وبذلك نكون قد وقفنا من خلال تدبر النظم ثم السياق على الفروق الدلالية في هاتين الآيتين؛ لنستضيء بعد ذلك في الوقوف على المنهج الهدائي في التعامل مع الأمم المخالفة في المنهج.

ولعلَّ سائلاً يسأل: ما الفائدة المرجوة من خلال هذا التفكر لعلم النظم والسياق بهذه المنهجية المتبعة، فأقول: إن فهم القرآن عبادة من أعلى العبادات أجراً

وثواباً، لاسيما إذا أسهم هذا التدبر في فهم موقف القرآن من الأمم المخالفة، ومنهج التعامل معها، فنحن رأينا أن ثمود امتنعت عن الإيمان بسبب كبرها وطغيانها، بخلاف قريش فبسبب حسدها وغرورها، وهذا يقودنا إلى محاولةٍ جادةٍ في محاولة التعرف على موقف الأمم من الدعوة الإسلامية، وسبب تلك المواقف، ويظهر لنا أن موقف الأمم الحاسدة ألطف في المآل من موقف الأمم المتكبرة، وهذا يقودنا إلى اتخاذ التدابير الدعوية في فن التواصل الدعوي مع واقع الأمم على ضوء منهج القرآن في تعامله مع تلك الأمم.

وملخص ذلك أن يقال: إن النزول يعبر عن اعترافهم بشيء قد نزل، لكنهم لا يريدون الاعتراف بمن عليه نزل، والإلقاء يعبر عن شيء قد تُلقي، لكنهم لا يريدون الاعتراف باتباع من ألقي عليه، فمشركو قريش يعترفون بالنزول ضمناً، ولكنهم يرفضون التصريح به بدافع الحسد، فاتبعوا أسلوب المراوغة، وذلك بانتقالهم من استنكارهم توحيد الله إلى استنكارهم توحيد الرسول، أما ثمود فلم يراوغوا وإنما رفضوا الخضوع والاتباع بقطع النظر عن صحة وصدق الرسالة، ولما كانت سورةُ القمر السابقة في النزول، أعطانا ذلك إبصاراً لما عاشه النبي صلى الله عليه وسلم قبل نزول سورة ص، وعليه فسورة القمر فيها تمهيد لسورة ص؛ ليعلم عليه الصلاة والسلام أن الذي عاناه صالح عليه الصلاة والسلام من قومه، سيعانيه هو كذلك مع قومه، وهذا من الخصوصية التي عاشها عليه الصلاة والسلام في فهم كتاب ربه تعالى، والله أعلم.

المثال الثاني:

سنقف في هذا المثال مع قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾[آل عمران: ١٣٣]، وقوله: ﴿

سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أُعِدَّتۡ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ﴿٢١﴾ [الحديد: ٢١]، وكما هو ملاحظ فإن الآيتين قد اختلفتا من حيث النظم، فجاءت آية سورة آل عمران بذكر المسارعة وبالوصل، بينما آية الحديد فقد جاءت بذكر المسابقة وبالفصل، وجاء التشبيه في آية آل عمران بحذف أداة التشبيه والمشبه به، وبجمع السماء، وبأن الجنة مُعدَّة للمتقين، بخلاف آية الحديد فقد جاءت بإثبات أداة التشبيه والمشبه به، وإفراد السماء، وبأن الجنة مُعدَّة للذين آمنوا بالله ورسله، فهذه خمسة فروق في نظم الآيتين، وسنشرع في الإجابة عليها من خلال النظم أولاً ثم السياق.

أولاً: النظم:

١ - الفرق بين المسارعة والمسابقة:

وسأبدأ بالتفريق بين المسارعة والمسابقة قبل الفصل والوصل وذلك لتوقف فهم الفصل والوصل على هذا التفريق، فأما المسارعة فهي تُقابِل البطءَ، جاء في العين: "السرع: من السرعة في جري الماء وانهمار المطر ونحوه، والسريع: نقيض البطيء ما كان سريعاً، ولقد سرع سرعة .. والسرع: قضيب سنة من قضبان الكرم وجمعه: سروع، وهي تسرع سروعاً فهي سارعة والجميع: سوارع ما دامت غرتها تقودها، والسرع اسم للقضيب خاصة، ويقال لكل قضيب مادام غضاً رطباً: سرعرع"[٥٩]، وقضيب الكرمة الذي يُسمى سرع هو أول ما يخرج منها؛ فهو الذي يسرع في الظهور قبل غيره، "والمسارعة إلى الشيء: المبادرة

(٥٩) العين، الفراهيدي، ج١ص٣٣٠.

إليه"[٦٠]، ونقل الأزهري عن ابن الأعرابي أنه كان يقول: "سَرْعان الناس: أوائلهم"[٦١]، فالسرعة تدل على المبادرة في الفعل في بدايته، فأول الفعل هو المسارعة.

وأما المسابقة فهي التقدم على الغير وإحراز الأمر والظفر به، وقد أحسن بنا ابن فارس حين قال في بيان أصل ذلك: "السين والباء والقاف أصل واحد صحيح يدل على التقديم"[٦٢]، وهذا الكلام يحتاج إلى تقوية وبيان من كلام فحول اللغة، جاء في العين: "السبق: القُدْمَةُ، وتقول: له في الجري وفي الأمر سبق وسبقة وسابقة، أي: سبق الناس إليه، والسبق: الخطر يوضع بين أهل السباق، وجمعه أسباق، والسباقان: قيد أرجل الطائر الجارح بسير أو خيط"[٦٣]، فالسبق هو القدمة التي هي عبارة عن تحصيل الأمر كما قال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: ٢]، ويقول ابن دريد في بيان معنى أصل الرعف: "وأصل الرّعْف التقدّم، من قولهم: فرس راعِف، إذا كان يتقدّمُ الخيل، فكأنّ الرُّعافَ دمٌ سَبَقَ فتقدّم"[٦٤]، فلما تقدم الدم نزولاً كان سابقاً.

والسَبَق: "ما يُجعل للسابق من الجعل"[٦٥]، وسُمي السَبَق سَبَقاً لأن الذي يحصل عليه قد سبق غيره، وقد نقل الأزهري عن ابن الأعرابي أنه قال: "السّبَقُ

---

(٦٠) الصحاح، الجوهري، ج٤ص٣٦٣.

(٦١) تهذيب اللغة، الأزهري، ج٢ص٥٤.

(٦٢) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٣ص١٢٩.

(٦٣) العين، الفراهيدي، ج١ص٣٣٠.

(٦٤) جمهرة اللغة، ابن دريد، ج١ص٤٢٠.

(٦٥) غريب الحديث، الخطابي، ج١ص٥٢١.

والخَطَرُ والنّدَبُ والقَرَعُ والوَجْب كلُّه الذي يُوضع في النِّصال والرهان، فمن سَبَق أخَذَه، يقال فيه كله: فَعَّلَ مُشَدداً إذا أخذه"(٦٦)، قال ابن الزبير الغرناطي: "المسارعة إلى الشيء قبل مسابقته قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٦١].. ألا ترى أن المسارع إلى الشيء قد يحصل له ما سارع إليه وقد لا يحصل، ولا يقال في الغالب: سبق إلا فيمن تحصل له مطلوبه، هذا هو الأكثر، والمسارعة متقدمة في الرتبة: قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] أي: ثبتت وحقت لهم" (٦٧).

فمما تقدم يتبين لنا أن المسابقة هي التقدم وإحراز الأمر، وهذا لا يكون إلا بعد انتهاء الفعل، بخلاف المسارعة فهي ابتداء الفعل، وعليه فالفعل الذي يكون فيه منافسة من عدة أطراف يكون له بداية ونهاية، فالبداية يقال لها: المسارعة، والنهاية يقال لها: المسابقة، وعليه فيصح لنا أن نقول: سرع فسبق، ولا يصح لنا أن نقول: سبق فسرع.

وهنا مسألة فرعية متعلقة بما نحن فيه وهي أنه يصح إطلاق المسارعة ومعنى المسابقة ملحوظ فيها، ويصح كذلك إطلاق المسابقة ومعنى المسارعة ملحوظ فيها، لكن لا يصح أبداً أن تُطلق المسارعة مع إرادة المسابقة وكذلك العكس، لاستقلال كل لفظ منهما في الدرجة الأولى بموقعه الأليق به.

---

(٦٦) تهذيب اللغة، الأزهري، ج١٤ص١٠١.

(٦٧) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه متشابه اللفظ من آي التنزيل، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، تحقيق: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ج١ص٩٠.

٢ - الفصل والوصل:

فن الفصل والوصل لُبُّ علم المعاني في البلاغة العربية، حتى "قيل للفارسي: ما البلاغة؟ فقال: معرفة الفصل من الوصل"[٦٨]، والمقصود "بالوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه"[٦٩]، وفي هاتين الآيتين نجد أن آية آل عمران جاءت موصولة، بخلاف آية الحديد فهي مفصولة، وغرضنا أن نفهم سرَّ ذلك النظم.

أما آية آل عمران فقد جاءت موصولة فهي من باب عطف الأمر بالمسارعة على الأمر بالطاعة، في قوله تعالى في الآية السابقة: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝١٣٢﴾، فمعنى المسارعة حينئذ غير معنى الطاعة، إذ نذهب حينئذ بالطاعة إلى الواجبات ابتداءً، وبالمسارعة ترك المعاصي والاستغفار انتهاءً، بدليل: ﴿إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ فيحيا المؤمن بين طرفي الطاعة والمسارعة، أي بين طرفي الإقبال على الطاعات الواجبة وترك المحرمات، والمسارعة في ترك المعاصي والاستغفار منها.

أما آية الحديد فجاءت مفصولة بطرح الواو، ويُحمل ذلك على شبه كمال الاتصال، فالداعي للفصل هنا هو الاستئناف البياني، وبيان ذلك: أنه تعالى لما قال في الآية السابقة: ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا ۖ وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾

---

(٦٨) الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت — لبنان، ١٤١٩هـ، ص٤٣٨.

(٦٩) بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، الطبعة السابعة عشر، ١٤٢٦هـ٢٠٠٥م، ج١ص١٢١.

[الحديد: ٢٠]، فأخبر سبحانه عن حقيقة الحياة الدنيا بأنها لعب ولهو وزينة وتفاخر وتكاثر ثم حطام، فكأنَّ سائلاً قد سأل: فما العمل؟ فكان الجواب:

﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أُعِدَّتۡ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ٢١﴾، ولا مُسَوِّغ للوصل مع السابقة، فكان الفصل هو محز البلاغة ومربط البيان، والأدعى للفهم والتدبر في الواجب على العاقل أن يسلكه بعد علمه بحقيقة الحال والمآل.

٣ - الفرق بين نظم التشبيهين:

كما سبق أن التشبيه في آية آل عمران جاء بحذف أداة التشبيه والمشبه به، بخلاف ما جاء عليه الأمر في آية الحديد، وقد أجاب عن هذا السؤال ابن الزبير رحمه الله تعالى فقال: "إن آية آل عمران على حذف المضاف كما تقدم، أي: عرضها مثل عرض السماوات والأرض، وقد أفصحت آية الحديد بما يقوم مقام هذا المضاف ويحصل معناه وهو كاف التشبيه، إذ معناها معنى مثل، وحذف المضاف مما يكون كثيراً عند قصد المبالغة، وكذا جعل الشيء نفس الشيء، وهو مما يتقدم في آية آل عمران"[(٧٠)]، وبيان ذلك أن آية الحديد مبينة لآية آل عمران، فلما فصَّل الأمر في الحديد أوجز العبارة في آل عمران، والقرآن يفسر بعضه بعضاً، فكانت آية الحديد مبينة لآية آل عمران، وهذا الكلام احتماليٌّ لا حتميٌّ، وسيأتي في السياق ما يزيد الأمر وضوحاً.

٤ - جمع السماء في آل عمران وإفرادها في الحديد:

دلالة الإفراد تختلف عن دلالة الجمع في الاستعمال القرآني، فغالب الاستعمال القرآني للجمع كان في إثبات ملكية السماوات والأرض لله تعالى أو بيان خلقه لها، أو

---

(٧٠) ملاك التأويل، الغرناطي، ج١ص٩٠.

إثبات علمه في السماوات والأرض، وغالب المعنى الذي تدور حوله الآيات هو ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتعالى، بخلاف دلالة الإفراد؛ فإنها تدل على أمور متعددة، منها إنزال الكتب، أو إنزال العذاب أو إنزال المطر، وغالب المعنى الذي تدور عليه الآيات هو ما يفهمه المخاطبون من السماء التي تعلو رؤوسهم، وفي السياق زيادة إيضاح لهذا الكلام.

٥ - ذكرُ المتقين في آية آل عمران، وذكر الذين آمنوا بالله ورسله في آية الحديد، وهذه بحثها في السياق لا في النظم؛ لأنها من تتمة المعنى وتكميله.

ثانياً: السياق:

بعد الحديث عن متعلقات النظم في الآيتين نشرع في بيان المعاني السياقية، وأثرها في اختيار الألفاظ وترتيب النظم وفاق ما جاء عليه، ولنبدأ بسورة الحديد؛ فقد جاء الأمر فيها بالمسابقة لا بالمسارعة، وذلك أن المؤمنين الأوائل هم أصحاب التقدمة الإيمانية والحظوة الربانية، فكان سبقهم هو السبق السبق، وقد جاء في سياق السورة مدح وثناء من الله تعالى على السابقين فقال: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [الحديد: ١٠]، فجعل سبحانه الفتح زماناً فاصلاً بين زمانين، وأثبت الخيرية لأصحاب الإيمان في الزمن الأول وهم السابقون، مع إثباتها لأصحاب الزمن الثاني، ولذلك قال سبحانه: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وقد شهد لهم القرآن بذلك فامتدحهم وأثنى عليهم فقال سبحانه: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝١١ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ۝١٢ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ۝١٣ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ۝١٤﴾[الواقعة: ١٠ -١٤]، فجعلهم قسمين اثنين؛ الأولين وهم الأكثر الذين عبَّر عنهم بالثلة، والآخرين الذين عبَّر عنهم بالقليل، وجعل السابقين وأصحابَ اليمين الذين جعلهم نصفين؛ ثلةً من الأولين وثلةً من الآخرين، أصحابَ الجنة، وفيه من امتداح السابقين وتقديمهم على المسارعين – أصحاب اليمين – ما لا يخفى على متدبر، فالمسابقة غاية نبيلة، وحظوة عظيمة وسيلتها المسارعة، ولا تكون المسابقة إلا بعد المسارعة، فكل مسابقة تبدأ بالمسارعة، وليس ضرورةً أن تنتهي المسارعة بالمسابقة، فآية الحديد ذكرت الغاية، وآية آل عمران ذكرت وسيلة الغاية، وإن كانت هذه الوسيلة بحد ذاتها غاية للمؤمنين ابتداءً، وهي وسيلة كذلك انتهاءً؛ لأن من صبر على المسارعة سبق بإذن الله تعالى.

أما الفصل والوصل، فأمره ظاهر كما بيناه في مسائل النظم، ففيما يتعلق بآية الحديد فقد جاءت فصلاً؛ لأن الفصل مؤدى معناه ألصق بالسياق الواردة فيه، فقد تقدم حوار بين المؤمنين والمنافقين، ومقارنة بين المؤمنين في الزمن السابق للفتح والمؤمنين في الزمن اللاحق، فكان من المناسب جداً أن يأمر الله عباده المؤمنين بالمسابقة لاسيما قد تقدم تعريف للمؤمنين بالله ورسله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَۖ وَٱلشُّهَدَآءُ عِندَ رَبِّهِمۡ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ وَنُورُهُمۡۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ﴾[الحديد: ١٩]، مما يحفز الهمم لنيل تلك الدرجات، ثم جاء قوله تعالى: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ

وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ ﴾ [الحديد: ٢٠] بياناً لحال الدنيا وغرورها، تتمةً وتكملةً في التحفيز وتنشيط القلوب للنظر في الآخرة، فكان الفصل على أسلوب الاستئناف البياني هو الأنسب والأليق في هذا السياق دون سواه.

وأما سياق آية آل عمران فإن الأمر فيه يحتمل الفصل والوصل، فذِكرُ الواو حسنٌ بليغ ومثله طرحها، فقد قرأ نافع وابن عامر، وقرأ الباقون بها، قال ابن مجاهد: "وكلّهم قرأ: ﴿وَسَارِعُوٓاْ﴾ بواو غير نافع وابن عامر فإنّهما قرآ: ﴿سَارِعُوا﴾ بغير واو، وكذلك هي في مصاحف أهل المدينة وأهل الشام"(٧١).

فالقراءة بالواو وبدونها قراءة متواترة توافق خطَّ المصحف، وكل قارئ قرأ بمصحف مصره، فقرأ نافع وأبو جعفر بما يوافق مصحفهما ومثلهما صنع ابن عامر، وقرأ الباقون بما يوافق مصاحفهم، وعليه تكون الواو ثابتةً في مصحف البصريين والكوفيين والمكيين، محذوفةً من مصاحف أهل المدينة والشام؛ لأنها لا توافق قراءتهم.

وقد وجه الفارسي هاتين القراءتين فقال: "كلا الأمرين سائغ مستقيم، فمن قرأ بالواو فلأنه عطف الجملة على الجملة، والمعطوف عليها قوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [آل عمران: ١٣٢] [والمعطوف] ﴿سَارِعُوا﴾، ومن ترك الواو فلأنّ الجملة الثانية ملتبسة بالأولى مستغنية بالتباسها بها عن عطفها بالواو" (٧٢).

---

(٧١) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص٢١٦.

(٧٢) الحجة في القراءات السبع، الفارسي، ج٣ص٧٨، وبه قال ابن زنجلة في حجة القراءات، ص١٧٤، والرازي في التفسير الكبير، ج٩ص٥، والنيسابوري في غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج٢ص٢٥٨.

فمعنى الالتباس بين الجملتين وهما قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٣٢﴾، وقوله تعالى: ﴿سَارِعُوا إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾، على قراءة من طرح الواو، أن يكون بينهما تعلق وارتباط، فإما أن تكونا من قبيل تعلق الثانية بالأولى عطفَ بيان أو بدلَ اشتمال وهي من قبيل كمال الاتصال، وإما من قبيل تعلق الثانية بالأولى استئنافاً بيانياً وهي حينئذ تكون شبه كمال الاتصال.

فإذا كان تعلق الثانية بالأولى عطفَ بيان فمعناه أن الثانية تبين معنى الطاعة الواردة في الآية السابقة: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٣٢﴾، فطاعة الله والرسول هي المسارعة إلى المغفرة والجنة، وعليه فالآية تأمر المخاطبين بطاعة الله ورسوله التي هي عبارة عن المسارعة إلى المغفرة لدخول الجنة، فتكون الطاعة هي المقصودةَ، وتكون المسارعة بياناً لها.

وإذا كان تعلقها بالأولى تعلقَ بدل اشتمال فمعناه أن الثانية هي المقصودة لا الأولى كما مر في عطف البيان، ومعنى ذلك أن المقصود بالأمر بالطاعة هو المسارعة إلى المغفرة والجنة، والفرق بين هذين التوجيهين، أن التوجيه الأول يبرز طاعة الله ورسوله على أنها السبب في المغفرة ودخول الجنة، والتوجيه الثاني يبرز النتيجة والمآل في أن المقصود من طاعة الله ورسوله تحصيل المغفرة ودخول الجنة، والتوجيهان تحيط بهما حلاوة الذكر وعذوبة البيان، وهذان التوجيهان هما من باب كمال الاتصال الذي هو أحد أسباب الفصل في البلاغة، كما رأينا في هذه القراءة.

ولنا أن نحمل الفصل بين الآيتين على الاستئناف كما ذهب العكبري وغيره[(٧٣)] حين قال: "يقرأ بالواو وحذفها، فمن أثبتها عطفه على ما قبله من الأوامر، ومن لم يثبتها استأنف"[(٧٤)]، والمقصود بالاستئناف الاستئناف البيانيُّ، وهو على تقدير أن سائلاً قد سأل: كيف تكون طاعة الله ورسوله لنكون من المرحومين؟ فجاء الجواب: ﴿سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾، وحينئذ يكون هذا من باب شبه كمال الاتصال.

وأما توجيه قراءة الجمهور التي هي من قبيل الوصل، فهي من باب عطف الأمر بالمسارعة على الأمر بالطاعة، فمعنى المسارعة حينئذ غير معنى الطاعة، إذ نذهب حينئذ بالطاعة إلى الواجبات ابتداءً، وبالمسارعة ترك المعاصي والاستغفار انتهاءً، فيحيا المؤمن بين طرفي الطاعة والمسارعة، أي بين طرفي الإقبال على الطاعات الواجبة وترك المحرمات، والمسارعة في ترك المعاصي والاستغفار منها، وهما طرفان يريدهما طالب معنى الطاعة وبيانها؛ لتأتي القراءة الثانية مجيبةً عن هذا المعنى المطلوب ببيانٍ شافٍ، ولا تكتمل الطاعات إلا بالمسارعة إليها والمسارعة في الاستغفار من ضدها.

وملخص ذلك أن يقال: إن القراءتين قد أتتا على معنيين اثنين كل منهما مراد، أما المعنى الأول التي تبينه قراءة الفصل بإسقاط الواو فهو بيان السبب والنتيجة وطريقة تحقيق الطاعة على وجهها، والمعنى الثاني الذي تبينه قراءة الجمهور بذكر الواو فهو التركيز على الطاعة في الواجبات، المؤدي بدوره إلى المسارعة في الاستغفار وترك المحرمات، وبذلك تكون القراءتان قد أوضحتا المعاني بأشهى بيان.

---

(٧٣) ذهب إلى هذا الرأي كذلك أبو حيان في البحر المحيط فقال: "قرأ ابن عامر ونافع: {سَارِعُوا} بغير واو على الاستئناف، والباقون بالواو على العطف"، ج٣ص٦١، وأبو السعود في إرشاد العقل السليم، قال: "{وَسَارِعُوا} عطف على أطيعوا، وقرئ بغير واو على وجه الاستئناف، أي: بادروا وأقبلوا"، ج٢ص٨٥.

(٧٤) التبيان في إعراب القرآن، العكبري، ج١ص٢٩٢.

وفي هذه الآية دليل عظيم على قاعدة بيانية وهي أن الفصل والوصل مقبول مستساغ إذا تعددت الاعتبارات لذلك، كما قال ابن عاشور: "وفي هذه الآية ما ينبئنا بأنه يجوز الفصل في بعض الجمل باعتبارين"[٧٥]، وهنا صح هذا الفصل باعتبارات بينتها فيما سبق، ومن هنا تعلم أن قولَ أبي منصور: "القراءة جائزة بالواو وغير الواو، غير أني أحب القراءة بالواو"[٧٦]، قولٌ غير محبوب في هذا المقام، إذ السياق قد استساغ الأمر وأجازه وجعل لكلٍّ وجهٍ منهما بلاغته ورونقه.

وأما إفراد السماء في آية الحديد، فذلك عائد إلى التشبيه؛ فلما كان المشبه به مصرحاً به وهو عرض، كان ذكر السماء أقرب إلى ذلك، بينما في آل عمران فإن التشبيه بليغ والمشبه به هو السماوات، فكان التشبيه إخباراً، فهو يخبر بأن الجنة الموعودَ بها المؤمنين عرضُها السماوات والأرض، ونحن لا نعلم حقيقة عرض السماوات والأرض، بل لا نستطيع أن نتصوره، وغاية ما نعرفه عظم هذا العرض، بخلاف السماء التي تعلو رؤوسنا وإن كنا لا نحيط بها علماً، ولكن تصورها ممكن مقارنة بتصور السماوات، فلهذا جاء ذكر المشبه به وهو عرض، وأداة التشبيه مع إفراد السماء في آية الحديد، بخلاف ما جاء في آية آل عمران، فجاء في كل سورة ما يتناسب مع سياقها.

وبهذين المثالين نكون قد خلصنا إلى أن بيان الدقائق الدلالية لا نستطيع فهمها حق الفهم، إلا بالوقوف على أسرار النظم، ومعاني السياق، وبه نكون قد اطلعنا على أدوات بيانية في فهم كتاب الله تعالى، وفي تحليل مراده، وهما النظم والسياق، بعد الوقوف على الفروق بينهما.

---

(٧٥) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج٣ص٢٢٠.

(٧٦) معاني القراءات، الأزهري، ج١ص٢٧٣.

الخاتمة

من خلال دراستنا المصطلحية للنظم والسياق، وتطبيق ذلك على بعض آيات المتشابه اللفظي، نستطيع أن نخرج بمجموعة من النتائج العلمية، التي هي عبارة عن مجمل ما في هذه الدراسة من دليل واستدلال، وهي على النحو الآتي:

١ - يطلق النظم لغةً على جمع اللؤلؤ أو الدُّر في سلك، ويُلاحظ أن العرب أطلقت النظام على كل عملية ترتيب متوالٍ، لما يشابه ترتيب بيض الضب فيها وهو ترتيب اللؤلؤ في السلك، ولما كان اللؤلؤ ثميناً أطلقوا النظم أو النظام على كل عملية تجمع أمراً ثميناً.

٢ - أوَّل من أشار إلى الفرق بين النظم والسياق هو الإمام المحدث الخطابي في رسالته بيان إعجاز القرآن، ثم كان التفصيل على يد شيخ العربية الإمام الجرجاني رحمهما الله تعالى.

٣ - تعريف الجرجاني للنظم بأنه توخي معاني النحو فيما بين الكلم، ليس مقتصراً على الوجوه البلاغية كما هو شائع عند بعض قُصَّار النظر – وإن كانت هي الأشمل -، بل الأمر يتعداها إلى انتقاء الألفاظ على مستوى الحروف والأسماء والأفعال، بل في صيغ الأفعال، فالنظم هو توخي معاني النحو في التركيب النحوي، ومستتبعاته من جهة أخرى؛ وإلا لكان النظم هو البلاغة، فالنظم ما تنتجه الجملة العربية من معانٍ بحسب انتقاء الكلمات ومن ثَمَّ ترتيبها وصياغتها، وهذا الترتيب وهذه الصياغة متوقفان على المعاني المرادة لدى المتكلم، وبه يكون النظم منتجاً للمعاني بحسب إرادة المتكلم، فعلى هذا ليس النظم النحوَ، فالنظم شيء آخر سوى النحو وسوى البلاغة، وإن كانا أداتي فهمه.

٤ - ما جاء في كتاب نظرية السياق القرآني تعريفاً للسياق وهو: "تتابع المعاني وانتظامها في سلك الألفاظ القرآنية؛ لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود، دون انقطاع أو انفصال" هو المعتمد في هذه الدراسة.

٥ - السياق هو لُبُّ الأمر، وعليه مدار العمل، ولا يتضح جمال النظم وحسنه إلا بالوقوف على المعاني التي تقف وراء جدران الألفاظ، ولا يأتي الإعراب في موقعه الأليق، إلا بعد الوقوف على أسرار النظم؛ ولذلك فالإعراب فرع المعنى، وغصن المبنى؛ فاتصف النظم بكونه معجزاً لتضمنه المعاني الإلهية التي نُظمت بألفاظٍ فكان الإعجاز.

٦ - القسمة ثلاثيةٌ متدرجةٌ، فالمقام الأول في فهم النص هو اللفظ، وهو الذي اختص به علم النحو، ثم يأتي المقام الثاني وهو أعمق من السابق لشموله اللفظ والمعنى وهو النظم، ثم يأتي ثالثهم وهو أعمق الجميع لوقوفه على علائق المعاني بعضها ببعض وهو السياق؛ وعليه يكون السياق في علاقة المعنى بالمعنى، والنظم في علاقة اللفظ بالمعنى، والنحو في علاقة اللفظ باللفظ.

٧ - التفسير الموضوعي هو الخلاصة المجملة لمعنى السورة، والمناسبات هي بيان وجه العلاقة بين المعاني الكلية، والسياق هو بيان وجه العلاقة بيان المعاني الجزئية، فالسياق يمثل الدم الساري في شرايين الجسد، والمناسبات تمثل الأعضاء المترابطة، والوحدة الموضوعية تمثل الصورة المتكاملة للجسد الواحد المتشخص، وبذلك يزول الخلط بين هذه المصطلحات، وما يطرأ عليها من تداخل في التصور والفهم.

فهذه سبعة نتائج أكتفي بها في خاتمة هذا البحث، وأوصي الدارسين لعلم التفسير، أن ينتبهوا لهذه الفروق الدقيقة في المصطلحات العلمية، فيثورونها في البحث

والتنقيب؛ لتكون آداةً من أدوات فهم كتاب الله تعالى، والوقوف على أسراره الكامنة، لاسيما أننا في عصر قد اجترأ فئام من الناس في التطاول على كتاب الله تعالى تأويلاً فاسداً، من غير ضبط أو ربط، وأهملوا النظر بوساطة العلم المحقق، ناظرين إلى ما أنتجته المدارس الحداثية الغربية، في فهم النص عموماً، مطبقين ذلك على كتاب الله تعالى.

فكان من الواجب العلمي أولاً، ومن الواجب الخلقي ثانياً، ومن الواجب الشرعي الذي هو في أعناقنا واجب عيني، أن ندرس كتاب الله تعالى على ضوء الانضباط، وترك الانفلات، ومتابعة أهل العلم فيما أصَّلوه وبينوه؛ لنكون في طرف اجتماعهم على العلم والخير، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

قائمة المصادر والمراجع

[١] إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت — لبنان.

[٢] الأزمنة والأمكنة، أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان.

[٣] أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

[٤] أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

[٥] الأمالي في لغة العرب، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

[٦] البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

[٧] البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ١٣٩١هـ.

[٨] بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، الطبعة السابعة عشر، ١٤٢٦هـ٢٠٠٥م.

[٩] البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى.

[١٠] بيان إعجاز القرآن، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، الطبعة الثالثة، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

[١١] البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م.

[١٢] تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان.

[١٣] التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر عيسى البابي الحلبي وشركاه.

[١٤] التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ٢٠٠٠م.

[١٥] تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ٢٠٠١م، الطبعة الأولى.

[١٦] جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.

[١٧] جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

[١٨] الجيم، أبو عمرو إسحاق بن مرّار الشيباني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م.

[١٩] حجة القراءات، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

[٢٠] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، (د.ط)، (د.ت).

[٢١] دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.

[٢٢] السبعة في القراءات، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، تحقيق: د.شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

[٢٣] سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

[٢٤] سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت — لبنان.

[٢٥] الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت — لبنان، ١٤١٩هـ.

[٢٦] العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

[٢٧] غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، تحقيق: الشيخ زكريا عميران، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.

[٢٨] غريب الحديث، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، تحقيق: عبدالكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ.

[٢٩] الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.

[٣٠] الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت – لبنان.

[٣١] مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٣٨١هـ.

[٣٢] المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.

[٣٣] معاني القراءات، الأزهري.

[٣٤] المعاني الكبير في أبيات المعاني، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

[٣٥] المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل – العراق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ١٩٨٣م.

[٣٦] مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.

[٣٧] المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار الهمذاني، قومه: أمين الخولي، دار الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.

[٣٨] مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.

[٣٩] المفتاح في الصرف، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، تحقيق: د.علي توفيق الحَمَد، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

[٤٠] مفردات ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، دار القلم – دمشق.

[٤١] ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه متشابه اللفظ من آي التنزيل، أحمد بن إبراهيم ابن الزبير الغرناطي، تحقيق: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

[٤٢] نظرية السياق القرآني دراسة تأصيلية دلالية نقدية، المثنى عبد الفتاح محمود، دار وائل للنشر، عمان – الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

[٤٣] نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

Co-Instructor of the Qur'an and Science
"College of the Holy Quran at the Islamic University of Medina"
Rhythm and Context

Dr. Muthanna Abdul Fattah Mahmoud Mahmoud

Separation concept and communicative relationship
Like- verbal in the Quran is a model

Abstract. Praise be to Allah, prayer and peace be upon His messenger Muhammad , peace be upon him.

Many researchers confuse between the two terms:rhythmand context, andtreat them as if they were one stream , and thus the mix up takes place with respect to this aspect of the research when looking and pondering with the Holy Quran. Thismade my mind wondering and thinking for a long time to this worthy point, until I saw a need toillustrate and to carefully check it out. The idea was then originated to come up with this research to address this critical rhetoric in general on one hand, and to demonstrate the Quranic hermeneutics in particular on the other hand. And to clearly highlight the mixed strands and bring them back to their original paths where they were intended to be, and to highlight the correct and the deeply rooted relationship between these two terms (rhythm and context), in the sense that each term covers one side which the other one doesn’t cover. We shallillustrate this through the verses of like-verbal in the Holy Quran as an applied model, and to present the strong relationships, and the elegant bonds and ties , which will help us access the true purposes of our meditation and forethought objectives. This is a noble purpose in reaching the doorsteps and the arenas of worship in a time when words have proliferated. May Allah almighty help us in reaching such goal.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة *القصيم*، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ٦٣-١١٤ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

منهج القرآن الكريم في تدبير دعائم الحكم والاقتصاد

د. محمد بن أحمد بن عبدالله بن معيض الحواش
الأستاذ المساعد بكلية الشريعة وأصول الدين

ملخص البحث. القرآن الكريم معجزة الله تعالى الخالدة، التي لا تنقضي عجائبه، ولا تنفذ خزائنه يسود ويحكم في كل زمان ومكان، فهو منهج حياة، وسفينة نجاة، ومنهج متكامل في فنون الحكم والإدارة .

وتتمة للفائدة قسمت بحثي إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة:

في المبحث الأول منه بينت فيه منهج القرآن الكريم في تدبير دعائم الحكم (وفيه مطالب أربعة).خلاصتها كما يلي:

١- الحكم بالعدل وفق المبادئ الكلية التي جاء بها القرآن الكريم مصدر أساس من مصادر الأمن والأمان والاستقرار العام، وأن وجود الحاكم العدل سبيل من سبل التمكين لمنهج الله تعالى أن يسود ويحكم.

٢- الحكم بالشورى وفق دلالة الآيات القرآنية ركيزة أساسية من ركائز الحكم، ومظهر من مظاهر السيادة لشرع الله وتحقيق مقاصد الشرع الكلية التي يراد منها أن تكون الشورى سمة من سمات الحياة الإسْلاميَّة وجزئية في النِّظَام الإسلامي عامة وحق من الحقوق السِّيَاسِيَّة للأمة الإسْلاميَّة.

٣- المساواة بين آحاد الرعية وأثرها في تحقيق السلام الاجتماعي وفق نصوص القرآن الكريم ضمانة أساسية من ضمان الحكومات الراشدة، سواء منها المساواة الإنسانية أم المساواة أمام الشريعة وعدم التمييز بين الناس. بما يضمن تحقيق الوئام والسلام الاجتماعي، والتوازن بين الحقوق والواجبات.

٤- تقرير مسؤولية ولاة الأمر وأنهم غير معصومين في القرآن الكريم يفيد في توازن العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ويضمن تحقيق المساءلة والشفافية في الحكم والإدارة التي هي أهم مقومات الحكومات الراشدة في واقعنا المعاصر.

وفي المبحث الثاني : بينت فيه منهج القرآن الكريم في تدبير دعائم الاقتصاد (وفيه مطالب أربعة) خلاصتها كما يلي:

حديث القرآن الكريم عن العدالة الاجتماعية وأثرها في تحقيق التوازن الاجتماعي ضمانة أساسية من ضمانات الحكم الراشد.

١- ضمان حد الكفاية من خلال فريضة الزكاة كما ورد النص عليها في القرآن الكريم يحقق المستوى المعيشي اللائق لكل مواطن.

٢- المعالجة المثالية لكافة المشاكل الاقتصادية من خلال المنهج الاقتصادي في القرآن الكريم، بما يضمن تحقيق الاستقرار العام، فالله تعالى قدر أقوات الخلق أجمعين إلى أن يرث الأرض ومن عليها لكن السلوكيات الاستهلاكية لبني الإنسان الماردة على أصول الفطرة السوية هي التي تصطدم مع أصول هذا المنهج القرآني.

٣- التوسط في الاقتصاد بلا إفراط أو تفريط كما ورد في القرآن الكريم هو الأساس في تحقيق التوازن الكلي للاقتصاد العام، وضبط سلوك النشاط الاقتصادي الخاص.

المقدمة

الحمد لله القائل في القرآن المجيد: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (١) والصلاة والسلام على من قيل له: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ (٢)نبي الهدى ومصباح الدجى محمد -ﷺ -ورضي الله عن السائرين في سبيل الحق هداة مهتدين بنور القرآن، مستمسكين بعروته الوثقى، وبعد:

فإن الله تعالى قد ختم الرسالات السماوية برسالة محمد -ﷺ -، ألَّا وهي القرآن الكريم وقد أنزله بلغة العرب كما قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (٣)، ولما كان العرب قد فاقوا غيرهم بالفصاحة والبيان، فكان القرآن الكريم معجزًا بلفظه ومعناه، فتحداهم بما هم متميزون به، فعجزوا عن مجاراته، وسلَّموا له في نهاية المطاف، قال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ (٤)وكتاب الله - جل جلاله - يستحق منا مزيدًا من البحث والدراسة والعناية في جوانب جديدة، تشتد الحاجة إلى الاعتناء بها في هذا الزمن، زمن الغُربَة عن الدين ولتلبية الأمر الإلهي الذي طالب بالجهاد بكتابه الحكيم، قال تعالى: ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾ (٥)وإعمال هذه الوجوه في واقع المسلمين فريضة لا يتم التكليف الإلهي ولا

---

(١) سورة ص:٢٩

(٢) سورة القيامة :١٩

(٣) سورة يوسف :٢.

(٤) سورة الإسراء :٨٨

(٥) سورة الفرقان: ٥٢

يتحقق الاستخلاف إلَّا بها، ويتجلى ذلك بوضوح في قضايا الحكم والإدارة والاقتصاد في واقعنا المعاصر.

ولعل شهادة أعداء الإسلام وخصومه بمدى حاجة العالم الإنساني عامة والإسلامي خاصة خير دليل على ذلك ومنهم المؤرخ الايطالي (برنس جيوانيبوركيز) الذي قال " لقد ابتعدت مصاديق السعادة والسيادة عن المسلمين بسبب تهاونهم في اتباع القرآن والعمل بقوانينه وأحكامه وذلك بعدما كانت حياتهم موسومة بالعزة والفخر والعظمة، وقد استغل الأعداء هذا الأمر فشنوا الهجوم عليهم نعم إن هذا الظلام الذي يخيم على حياة المسلمين إنما سببه عدم مراعاتهم لقوانين القرآن الكريم لا لنقص فيه أو في الإسلام عمومًا، فالحق أنه لا يمكن أخذ أي نقص على الدين الإسلامي الطاهر "[٦].

إن إدارة الحكم والمال بصورة شرعية قائمة على العدل والمساواة هي الأصل في قيام الدول وثباتها، وحفظ المجتمعات من الصراعات والتقلبات، ومخالفة ذلك هي السبب في كثير من الصراعات الواقعة في العالم اليوم، فلما غاب العدل عن واقع الناس وأصبح الحكم والتحاكم بين طرفي نقيض: (تفريط وإفراط) بين من ينادي بنبذ الدين والشرعية، وبين من ينادي بتحكيمها، على جهل من كلا الطرفين بعظمة الشريعة المنزلة من خالقهم، وأنها وسط بين طرفين، ولا تكون صالحة للتطبيق إلَّا بنهج الوسطية الذي هو ميزة هذه الأمة، قال الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[٧].

---

(٦) مقال د. عمر عبد الكافي:http://www.al-eman.com موقع الكتروني .١٤٣٦/٥/٢٢هـ.

(٧) سورة البقرة: ١٤٣ .

ومن هنا وجب بيان الأصول المعتبرة الواردة في القرآن الكريم في مجال إدارة الحكم والاقتصاد

وتظل قيمة العدل هي التي ينبغي أن تكون الحاكمة على كل تصرفات المؤمن قال الله تعالى﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[٨].

وعند التنازع أمر الله بالرد إليه وإلى رسوله ﷺ في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾[٩].

وفي مجال إدارة الاقتصاد حذر الله من أكل أموال الناس بالباطل فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾[١٠].

وحرم الربا وبَّين خطره وأن الله يمحقه، كما في قوله تعالى: ﴿ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾[١١] فمن الانتصار لهذا الأصل في كتاب الله بيان أوجه الإعجاز في حال التطبيق وعدم التطبيق لشرع الله.

ولما كانت آيات القرآن الكريم الواردة في إدارة الحكم والاقتصاد تحتاج إلى معرفة أوجه الإعجاز فيها من خلال ربطها بواقع الناس والنظر في مدى اتساق واقع الناس اليوم في المجتمعات الإسلامية مع أحكامها وهداياتها، ثم بيان أوجه الإعجاز في

---

(٨) سورة المائدة: ٨.

(٩) سورة النساء: ٥٩.

(١٠) سورة النساء : ٢٩.

(١١) سورة البقرة: ٢٧٦.

حفظ الأنفس والأموال والأعراض في البلدان التي طبقت شرع الله كالمملكة العربية السعودية، وبيان أوجه الإعجاز بذكر الآثار السلبية الناجمة عن اعتماد القوانين الوضعية في إدارة المال والاقتصاد من خلال تتبع حركة الانهيارات المالية في الأسواق العالمية والأسهم والاقتصاديات الدولية العالمية.

ومن هنا نشأت فكرة هذا البحث الذي سأتناول فيه ما يتعلق بذلك بصورة موجزة ؛ لعلي أساهم في الانتصار لكتاب الله ولشريعة الإسلام الخالدة.

أهداف البحث:

١- بيان هداية القرآن الكريم وإعجازه في إدارة الحكم والتحاكم لشرع الله، وما يترتب على ذلك من صلاح.

٢- بيان هداية القرآن الكريم في إدارة المال والاقتصاد وما يترتب على ذلك من خيرية.

٣- التعرف على أهم أوجه الإعجاز في إدارة الحكم بشرع الله بالنظر لواقع المسلمين في الماضي والحاضر.

٤- التعرف على أهم أوجه الإعجاز في إدارة المال والاقتصاد في الإسلام بالنظر لواقع الأنظمة المعمول بها في العصر الحاضر.

٥- رصد الآثار الإيجابية والسلبية في المجتمعات الإسلامية في مجالي إدارة الحكم والاقتصاد.

منهج البحث:

سأقتصر في دراستي للموضوع على نماذج من الآيات القرآنية ؛لتشعب الموضوع وتفرع مجالاته، وللتدليل على أن منهج القرآن الكريم منهج متكامل في تدبير شؤون البلاد والعباد، وأن الحجة قائمة على واضعي السياسات العامة في الاعتماد

على هذا المنهج في صياغة قوانينها وفق أصول هذا المنهج، وهو ما حرصت عليه المملكة العربية السعودية في تقرير هذا الأصل في كافة التشريعات والنظم المعمول بها في مجال الحكم والإدارة، وقد سلكت في منهجي بهذا البحث بأن أوثق البحث من مصادره الأصلية، وأخرج الأحاديث وأذكر أحكام النقاد عليها صحة وضعفاً، وأترجم للأعلام باختصار، وأعلق على ما يحتاج لتعليق كذلك، والله وحده الموفق .

الدراسات السابقة:

يوجد في المكتبة البحثية الكثير من الدراسات المتخصصة في مجال الحكم والإدارة التي تعالج الموضوع كدراسة أكاديمية في إطار نظري أكاديمي(١٢)، لكن حصر هذه الرؤية في وجوه الإعجاز القرآني هو ما يميز بحثي ؛لإظهار أن وجوه الإعجاز في القرآن الكريم ليست قاصرة على الإعجاز العلمي فحسب، بل تشمل كافة مجالات واقع الحياة السياسية والاقتصادية وأمور الحكم والإدارة، وبهذا يظهر أن الشريعة الإسلامية بأصولها ومبادئها الكلية ليست قاصرة على مجال بعينه، بل تتسع لتشمل شؤون الحياة كافة، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾(١٣) وهو ما حرصت المملكة العربية السعودية على تقريره في النظام الأساسي للحكم، إذ نصت المادة الأولى منه على أن (المملكة العربية السعودية، دولة عربية إسلامية، ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولغتها هي اللغة العربية، وعاصمتها مدينة الرياض).

---

(١٢) ومن هذه الدراسات :الدراسات الاقتصادية المؤسسة على الأصول والأحكام المستنبطة من القرآن الكريم والسنة النبوية في إطار ما يعرف بالاقتصاد الإسلامي ،أو النظام السياسي الإسلامي أو نظام الحكم والإدارة في الإسلام ،فضلاً عن الدراسات الخاصة بوجوه الإعجاز في القرآن الكريم ،وغيرها كثير.

(١٣) سورة الأنعام من الآية (٣٨)

هيكل البحث:

يتكون هذا البحث من تمهيد ومبحثين وخاتمة :

- التمهيد: توطئة وتقديم
- المبحث الأول: منهج القرآن الكريم في تدبير دعائم الحكم .(وفيه مطالب أربعة)
- المبحث الثاني : منهج القرآن الكريم في تدبير دعائم الاقتصاد (وفيه مطالب أربعة)
- الخاتمة في بيان أهم النتائج والتوصيات

المبحث التمهيدي: توطئة وتقديم

القرآن الكريم معجزة خالدة، يسود ويحكم جميع التصرفات البشرية، ويتجلى ذلك بوضوح في أمور الحكم والإدارة وشؤون المال والاقتصاد التي في الأخذ بها قوام صلاح البلاد والعباد.

قال الثعالبي[(١٤)] - رحمه الله - " من أراد أن يعرف جوامع الكلم ويتنبه على فضل الإعجاز والاختصار ويحيط ببلاغة الإيماء ويفطن لكفاية الإيجاز فليتدبر القرآن وليتأمل علوه على سائر الكلام، فمن ذلك قوله عزّ ذكره: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ﴾ [(١٥)] استقاموا كلمة واحدة تفصح عن الطاعات كلها في الائتمار

---

(١٤) الثعالبي: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبو منصور الثعالبي، من أئمة اللغة والأدب. من أهل نيسابور.. واشتغل بالأدب والتاريخ، فنبغ. وصنّف الكتب الكثيرة الممتعة. من كتبه " يتيمة الدهر". و " الإعجاز والإيجاز" و " لطائف المعارف. مات: سنة ثلاثين وأربع مائة، وله ثمانون سنة. سير أعلام النبلاء (١٧/ ٤٣٨) شذرات الذهب (٣/ ٢٤٦) .

(١٥) سورة فصلت من الآية (٣٠) .

والانزجار، وذلك لو أن إنساناً أطاع الله سبحانه مائة سنة ثم سرق حبة واحدة لخرج بسرقتها عن حد الاستقامة .." (١٦)

"ومعجزة القرآن تختلف عن معجزات الرسل السابقين في كثير من زوايا الإعجاز، وللقرآن إعجاز لا يتنبه إليه العقل إلا بعد أن ينشط ويكتشف المستور عنه من حقائق الكون وأسراره، حينئذ يتبين أن للقرآن وجوهَ إعجازٍ أخرى أو جديدة تزيد في معنى الإعجاز أو تعطي أبعاداً جديدة لما يقال ".

هذا ما قرره الشيخ الشعراوي(١٧) –رحمه الله تعالى - من أن ابتداء تنبه المسلم إلى وجه إعجازي قد لا يتأت من القرآن مباشرة، بل ينبع رفده من الكون ويبزغ بريقه من أسرار هذا الكون، سواء ما كان بالفكر العقلي المجرد أو بواسطة ما يتوصل به إلى غموض هذه الأسرار من وسائل .

وفي صفحة أخرى يقول الشيخ " إن القرآن لم يأت ليعلمنا أسرار الوجود ولكنه أشار إليها وسجلها ليظهر الإعجاز الإلهي للناس في كل عصر ومع تقدم العلم البشرى...على أن ربط القرآن الكريم بالنظريات العلمية شيء لا يجب أن يحدث، فالقرآن لا تُرْبَطُ صحتُه باتفاقه مع نظرية علمية أيا كانت ولكن العلم هو الذي يستمد صحته وبيانه إذا اتفق مع آيات القرآن الكريم، فكل علم مخالِف لحقائق القرآن هو

---

(١٦) الإعجاز والإيجاز (١٠/١)

(١٧) الشيخ محمد متولي الشعرواي: عالم دين ،ووزير أوقاف مصري سابق. يعد من أشهر مفسري معاني القرآن الكريم في العصر الحديث؛ حيث عمل على تفسير القرآن الكريم بطرق مبسطة وعامية مما جعله يستطيع الوصول لشريحة أكبر من المسلمين في جميع أنحاء العالم العربي، لقبه البعض بإمام الدعاة ، وأول من قدم علم الرازي والطبري والقرطبي وابن كثير وغيرهم سهلاً ميسوراً، تتسابق إلى سماعه العوام قبل العلماء، توفي صباح الأربعاء ٢٢ صفر ١٤١٩هـ الموافق ١٩٩٨/٦/١٧م ، عن سبع و ثمانين عاما و شهرين و ستة عشر يوما .موسوعة ويكبيديا ،موقع إلكتروني ar.wikipedia.org

علم زائف ؛ لأن قائل القرآن هو الله سبحانه وتعالى وخالق الكون هو الله سبحانه وتعالى " [١٨].

وعليه فإن الناظر إلى القرآن ككلام يحوي أعاجيب لا تنقضي ، قال بالإعجاز القرآني ، وبيَّن وجوها منه ، ومن نظر إلى كلام الله النفسي جعله هو المعجز ، وهذا حق متى علم ، وهو لم يطلع عليه أحد بعد ولم يكن منه تحد إلى أحد من الخلق ؛ لأن التحدي كان حينما سمع المعرضون القرآن وقالوا إن الرسول ﷺ قد افتراه ، حينئذ قال لهم : فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ، وما تحداهم إلا بمثل ما سمعوا ، ومن نظر إلى الناس فرأى فيهم ذا القدرة الفائقة على البيان وإجادة الكلام بنظم بليغ وقول مجيد ولم يجد منهم إقدامًا نحو الإتيان بمثله ، بل من دفعه طيشه ونزقُه وأفنُ عقله إلى المعارضة ، أتى بالسخيف مما لا يرقى إلى مستوى الإجادة المعتادة في كلام العرب ، ومن رأى فيهم غلبة القرآن عليهم ، قال بصرف الله لهم عن المماثلة والمحاكاة [١٩].

المبحث الأول: منهج القرآن الكريم في تدبير دعائم الحكم

من الثابت بيقين أن الله تعالى أكمل بنبيه محمد - ﷺ - دينه القويم ، وهدى به من شاء إلى الصراط المستقيم ، وأسس شرعه المطهر على أحسن الطرائق وأجمل القواعد ، وشيده بالتقوى والعدل وجلب المصالح ودرء المفاسد ، وأيده بالأدلة الموضحة للحق وأسبابه ، المرشدة إلى إيصال الحق لأربابه ، وحماه بالسياسة الجارية على سنن الحق وصوابه ، ولذلك قال سبحانه وتعالى : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [٢٠] فالمراد بالكلمات : القرآن العظيم ،

(١٨) معجزة القرآن (٣ /٣٩٨، ٣٩٩) .

(١٩) عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم – د/ حسن عبد الفتاح أحمد (ص: ١٤)

(٢٠) سورة الأنعام:١١٥.

تمت دلائله وحججه وأوامره ونواهيه وأحكامه وبشارته ونذارته وأمثاله [٢١]وقال تعالى﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[٢٢] وتتمثل أهم أصول الحكم في الإسلام من خلال النصوص الشرعية الواردة في القرآن الكريم في أربعة مطالب :

المطلب الأول: الحكم بالعدل وأثره في تحقيق الأمن والأمان في القرآن الكريم.

أوجب الإسلام الحكم بالعدل وجعله أساس انتظام الدولة، وصمام الأمن والأمان والاستقرار العام، قال الراغب الأصفهاني " العَدْلُ هو التّقسيط على سواء ... تنبيهًا أنه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائدًا على الآخر، أو ناقصاً عنه على مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظماً" [٢٣] أما العدل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾[٢٤] فيفسر العدل بالحق، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّۚ فَمَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[٢٥][٢٦]كما يفسر القسط بالعدل، دل عليه قوله تعالى: ﴿ قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِ ﴾[٢٧] قال الطبري" والقسط: العدل" [٢٨]

---

(٢١) ينظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٢ / ٦٢) الجامع لأحكام القرآن (٧ / ٧١) .

(٢٢) سورة المائدة: ٣.

(٢٣) المفردات في غريب القرآن (١ / ٥٥٢) .

(٢٤) سورة النحل :٩٠.

(٢٥) سورة الأعراف:٨.

(٢٦) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٢ / ٣٠٩)

(٢٧) سورة الأعراف من الآية :٢٩.

(٢٨) جامع البيان (١٢ / ٣٨٠) .

ويجد العدل في الحكم أساسه في أكثر من آية، منها :

-**الآية الأولى**: قوله تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ ﴾[٢٩] قال الطبري[٣٠] "يعني: بالعدل والإنصاف ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ﴾ يقول: ولا تؤثر هواك في قضائك بينهم على الحق والعدل فيه، فتجور عن الحقّ ﴿فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ يقول: فيميل بك اتباعك هواك في قضائك على العدل والعمل بالحقّ عن طريق الله الذي جعله لأهل الإيمان فيه، فتكون من الهالكين بضلالك عن سبيل الله."[٣١]

والحق الواجب الحكم به :هو ما يقتضيه العدل الشرعي من معاملة الناس بعضهم بعضاً وتصرفاتهم في خاصتهم وعامتهم ويتعين الحق بتعين الشريعة.

قال الشيخ الطاهر بن عاشور[٣٢] "وفرع على جعله خليفة أمره بأن يحكم بين الناس بالحق للدلالة على أن ذلك واجبه وأنه أحق الناس بالحكم بالعدل، ذلك لأنه هو المرجع للمظلومين والذي ترفع إليه مظالم الظلمة من الولاة فإذا كان عادلاً خشيه الولاة والأمراء؛ لأنه ألف العدل وكره الظلم فلا يقر ما يجري منه في رعيته كلما بلغه

---

(٢٩) سورة ص: ٢٦.

(٣٠) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر: المؤرخ المفسر الإمام. ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها. وعرض عليه القضاء فامتنع، والمظالم فأبى، له "أخبار الرسل والملوك" و "جامع البيان في تفسير القرآن، وغيره كثير ، وهو من ثقات المؤرخين، قال ابن الأثير: أبو جعفر أوثق من نقل التاريخ ، وفي تفسيره ما يدل على علم غزير وتحقيق. وكان مجتهداً في أحكام الدين لا يقلد أحداً، بل قلده بعض الناس وعملوا بأقواله وآرائه،توفي عام(٣١٠هـ) ينظر: طبقات السبكي (٢/ ١٣٥) ،طبقات المفسرين للسيوطي (ص: ٩٥) .

(٣١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (٢١ / ١٨٩) .

(٣٢) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ) . نقيب أشراف تونس وكبير علمائها، له كتب، منها (شفاء القلب الجريح - ط) في شرح البردة، و (هدية الأريب) (حاشية على المحلى على جمع الجوامع) ينظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة (٢/ ٩٢) ، الأعلام للزركلي (٦/ ١٧٣).

فيكون الناس في حذر من أن يصدر عنهم ما عسى أن يرفع إلى الخليفة فيقتص من الظالم، وأما إن كان الخليفة يظلم في حكمه فإنه يألف الظلم فلا يغضبه إذا رفعت إليه مظلمة شخص ولا يحرص على إنصاف المظلوم" (٣٣)

-**الآية الثانية** : قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (٣٤) قال الطبري في معنى الآية " وإذا حكمتم بين الناس فتكلمتم فقولوا الحق بينهم، واعدلوا وأنصفوا ولا تجوروا، ولو كان الذي يتوجه الحق عليه والحكم، ذا قرابة لكم، ولا تحملنكم قرابة قريب أو صداقة صديق حكمتم بينه وبين غيره، أن تقولوا غير الحق فيما احتكم إليكم فيه." (٣٥)

-**الآية الثالثة** : قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾ (٣٦) قال القرطبي " قوله تعالى "وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ" أي بشرك وكفر" وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ "أي فيما بينهم في تعاطي الحقوق ؛ أي لم يكن ليهلكهم بالكفر وحده حتى ينضاف إليه الفساد، كما أهلك قوم شعيب ببخس المكيال والميزان، وقوم لوط باللواط ؛ ودل هذا على أن المعاصي أقرب إلى عذاب الاستئصال في الدنيا من الشرك، وإن كان عذاب الشرك في الآخرة أصعب". (٣٧)

وتظهر وجوه تدبير الحكم في هذه الآيات فيما يلي:

١ - أن وصف ولي الأمر بالخليفة يتفرع عنه أمره بأن يحكم بين الناس بالحق للدلالة على أن ذلك واجبه وأنه أحق الناس بالحكم بالعدل، ذلك لأنه هو المرجع

---

(٣٣) التحرير والتنوير (٢٣ / ١٤١)

(٣٤) سورة الأنعام: ١٥٢ .

(٣٥) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٢ / ٢٢٥)

(٣٦) سورة هود :١١٧

(٣٧) الجامع لأحكام القرآن الكريم (٩ / ١١٤)

للمظلومين والذي ترفع إليه مظالم الظلمة من الولاة فإذا كان عادلاً خشيه الولاة والأمراء ؛ لأنه ألف العدل وكره الظلم فلا يقر ما يجري منه في رعيته كلما بلغه فيكون الناس في حذر من أن يصدر عنهم ما عسى أن يرفع إلى الخليفة فيقتص من الظالم، وأما إن كان الخليفة يظلم في حكمه، فإنه يألف الظلم فلا يغضبه إذا رفعت إليه مظلمة شخص ولا يحرص على إنصاف المظلوم.(٣٨)

٢ - نهيه تعالى عن اتباع الهوى﴿ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ بعد تقدم عليه أمره بالحكم بالحق ليكون توطئة للنهي عن اتباع الهوى سداً لذريعة الوقوع في خطأ الحق، فإن داوود ممن حكم بالحق فأمره به باعتبار المستقبل.(٣٩)

٣ - التعريف في {الْهَوَى} تعريف الجنس المفيد للاستغراق، فالنهي يعم كل ما هو هوى، سواء كان هوى المخاطب أو هوى غيره مثل هوى زوجه وولده وسيده، وصديقه، أو هوى الجمهور، ومن شأن هذا حماية الحكم من أي هوى يجنح بالحاكم عن طريق الجادة والصواب.

٤ - أن عدل الإمام أفضل من العبادة في ميزان الله تعالى، ويسد مسد كثير من أعمال البر والطاعة، "فعن ابن عباس –رضي الله عنهما – قال : قال رسول الله ﷺ " يوم من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة، وحد يقام في الأرض بحقه أزكى من مطر أربعين صباحاً "(٤٠)وروى مسلم عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما - أن

---

(٣٨) التحرير والتنوير (٢٣ / ١٤١)

(٣٩) التحرير والتنوير (٢٣ / ١٤١)

(٤٠) أخرجه الطبراني في الأوسط (٣٠٥/٨) وفي الكبير (٣٧٧/١١) وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/ ٣٥٧ح٩٠٠٢) وفيه سعد أبو غيلان الشيباني، ولم أعرفه وبقية رجاله ثقات ".

رسول الله ﷺ قال " إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِى حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا ".(٤١)

٥ - بالعدل في الحكم تنبسط آمال الناس في العمل والتنمية، وفي هذا ذكر ابن خلدون(٤٢) في مقدمته ما قاله أحد الناصحين للملك الفارسي "بهرام" الذي قد فشى في عهده الظلم والخراب والفتن " أيها الملك إن الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل للمال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب وجعل له قيماً وهو الملك"(٤٣).

المطلب الثاني: الحكم بالشورى وأثره في الاستقرار العام في القرآن الكريم.

الشُّورَى: الأمر الذي يُتَشَاوَرُ فيه، قال الراغب الأصفهاني "والتَّشَاوُرُ والْمُشَاوَرَةُ والْمَشُورَةُ: استخراج الرّأي بمراجعة البعض إلى البعض، من قولهم: شِرْتُ العسل: إذا اتّخذته من موضعه، واستخرجته منه.(٤٤)

(٤١) أخرجه مسلم في صحيحة، من كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل (٣/٣٢٥ ح٤٨٢٥)

(٤٢) عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ، الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالاً، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس، ثم توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر برقوق، وولي فيها قضاء المالكية،. وعزل، وأعيد. وتوفي فجأة في القاهرة. اشتهر بكتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر)، أوّلها (المقدمة) وهي تعد من أصول علم الاجتماع، ترجمت هي وأجزاء منه إلى الفرنسية وغيرها. ينظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج (ص: ٢٥١)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (١/ ٣١٦) الأعلام للزركلي (٣/ ٣٣٠).

(٤٣) المقدمة لابن خلدون (٢٨٩-٢٩٠)

(٤٤) مفردات القرآن للراغب (١ / ٤٧٠).

ويقوم نظام الحكم الإسلامي على الشورى، وقد تواترت بذلك الكثير من الآيات القرآنية منها:

١ - قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (٤٥) ومعنى الآية أنه ﷺ لما رفق بمن تولى يوم أحد ولم يعنفهم بين الرب تبارك وتعالى إنما فعل ذلك بتوفيق من الله تعالى إياه(٤٦) ووصف الله المؤمنين بقوله تعالى﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (٤٧) فمدح الله المشاورة في الأمور.

والآية دالة دلالة قاطعة على أن الشورى حق لجميع المسلمين على الخليفة، فلهم عليه أن يرجع إليهم في أمور لاستشارتهم فيها، قَالَ تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (٤٨) قَالَ الطَّبري في تفسير الآية " إنما أمر الله تعالى نبيّه بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر تعريفاً منه أمته مأتى الأمور التي تحزّ بهم من بعده ومطلبها ليقتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم فيتشاورون فيما بينهم" .(٤٩)

وقَالَ الرَّازي في تفسيره" قَالَ الحسن(٥٠) وسفيان بن عينية (٥١) إنما أمر بذلك - أي أمر الله رسوله بالمشاورة - ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سنّة في أمّته "(٥٢).

---

(٤٥) سورة آل عمران : ١٥٩

(٤٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٢٤٨/٤) .

(٤٧) سورة الشورى: ٣٨ .

(٤٨) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٤٩) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٣٤٥/٧) .

(٥٠) الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد(المتوفى: ١١٠ هـ) تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه. وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. ولد بالمدينة، وشبَّ في كنف علي بن أبي طالب، واستكتبه الربيع بن زياد والي خراسان في عهد معاوية، وسكن البصرة. وعظمت هيبته في القلوب فكان

قَالَ الشيخ سَيِّد قطب[53] في تفسير الآية" أنها نزلت في أعقاب غزوة أُحد وكان في استطاعة رسول الله ﷺ أن يجنب الجماعة المسلمة تلك التجربة المريرة التي تعرضت لها لو أنه قضى برأي في خطة المعركة مستنداً إلى رؤياه الصادقة ، وفيها يشير إلى أن المدينة درع حصينة ولم يستشر أصحابه أو لم يأخذ بالرَأْي الذي انجلت المشورة عن رجحانه في تقدير الجماعة ، ولكنه وهو يقدر النتائج كلها أنفذ الشورى ، وأنفذ ما استقرت عليه ، ذلك كي تجابه الجماعة المسلمة نتائج التبعة الجماعية ، وتتعلم كيف احتمل تبعة الرَأْي وتبعة العمل ، ثمّ الأمر الإلهي له بالشورى -بعد المعركة كذلك - تثبيتاً للمبدأ في مواجهة نتائجه المريرة فيكون هذا أقوى وأعمق في إقراره من ناحية ، وفي إيضاح قواعد المنهج من ناحية..."[54].

وهكذا كان رسول الله ﷺ كثير المشاورة لأصحابه حتى قَالَ القرطبي" لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ "[55].

يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة لائم . سير أعلام النبلاء (٩/ ٥٨٥) ،حلية الأولياء (٢/ ١٣١) .

(٥١) سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي، محدّث الحرم المكيّ. من الموالي. ولد بالكوفة، وسكن مكة وتوفي بها. كان حافظًا ثقة، واسع العلم كبير القدر ، طلب الحديث وهو حدث، بل غلام، ولقي الكبار، وحمل عنهم علما جما، وأتقن، وجود، وجمع، وصنف، وعمر دهرا، وازدحم الخلق عليه، وانتهى إليه علو الإسناد، ورحل إليه من البلاد، وألحق الأحفاد بالأجداد. توفي عام (١٩٨ هـ) ينظر: تذكرة الحفاظ (١/ ٢٤٢) سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٥٤) تهذيب التهذيب(٤ / ١١٧) ،وفيات الأعيان (٢ / ٣٩١ – ٣٩٣) .

(٥٢) التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب (٩/٦٦) .

(٥٣) سيد قطب بن إبراهيم: مفكر إسلامي مصري، من مواليد قرية (موشا) في أسيوط. تخرج بكلية دار العلوم (بالقاهرة) سنة ١٣٥٣ هـ (١٩٣٤ م) وعمل في جريدة الأهرام. وكتب في مجلتي (الرسالة) و (الثقافة) وعين مدرسا للعربية، فموظفا في ديوان وزارة المعارف. الأعلام للزركلي (٣/ ١٤٧) .

(٥٤) في ظلال القرآن (١ / ٥٣٢) .

(٥٥) الجامع لأحكام القرآن (٤/٢٤٩) .

٢ - قوله تعالى﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (٥٦) في الآية الكريمة أثنى الله تعالى على المؤمنين ومدحهم بأعلى صفاتهم، وجعل المشاورة منها، وذلك في " نصّ مكي كان قبل قيام الدَّوْلَة الإسْلاميَّة في المدينة، ومن ثمّ كان طابع الشورى في الحياة الإسْلاميَّة مبكراً وكان مدلوله أوسع وأعمق من محيط الدَّوْلَة وشؤون الحكم، ولعل إتباع إقامة الصلاة بصفة الشورى ما يؤكد مكانة الشورى في الإسلام وإنها وصف لازم للجماعة في أطوارها وشؤون حياتها" (٥٧).

وجوه تدبير الحكم في هذه الآيات القرآنية

الشورى سمة من سمات الحياة الإسْلاميَّة وجزئية في النِّظَام الإسلامي عامة وحق من الحقوق السِّيَاسِيَّة للأمة الإسْلاميَّة يحقق أموراً مهمّة منها:

-**الأول**: لم يفصل القرآن الكريم نظاماً لشكل الحكومة، ولا لتنظيم سلطانها ولا لاختيار أولي الحل والعقد فيها، وإنما اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التي ينبغي أن تعتمد عليها نظم كل حكومة عادلة ولا تختلف فيها أمة عن أمة، ومن أهم هذه الدعائم الشورى، قال تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ (٥٨)وهو أمر يجعل العمل السياسي -من خلال الأحزاب السياسية المعاصرة، ومجالس التشريع والشورى المعهودة في بلاد المسلمين اليوم - دائرًا في فلك قضايا السياسة الشرعية القائمة على المقابلة بين المصالح والمفاسد، والتي قد تختلف فيها الفتيا باختلاف الزمان والمكان والأحوال، فكل طريقة تحقق هذه الدعامة فهي طريقة معتبرة شرعاً، مادام أنها تتفق مع الأصول العامة والمبادئ الكلية.

---

(٥٦) الشورى: ٣٨.

(٥٧) تحكيم الشَّرِيعَة ودعاوى العَلْمانية:د/صلاح الصاوي، (ص١٤٣).

(٥٨) سورة آل عمران: ١٥٩.

ولا تعارض بين دلالة هذه الآية وبين قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (٥٩) فالقرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي تبيان لكل شيء حيث إنه أحاط بجميع الأصول والقواعد التي لابد منها في كل قانون ونظام كوجوب العدل والشورى ورفع الحرج ودفع الضرر، ورعاية الحقوق لأصحابها، وأداء الأمانات إلى أهلها، والرجوع بمهام الأمور إلى أهل الذكر والاختصاص ...الخ(٦٠)

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف(٦١) -رحمه الله - "فالله أمر بالشورى وسكت عن تفصيلها ليكون ولاة الأمر في كل أمة في سعة من وضع نظمها بما يلائم حالها، فهم الذين يقررون نظام انتخاب رجالها والشرائط اللازمة فيمن ينتخب، وكيفية قيامهم بواجبهم وغير ذلك مما تتحقق به الشورى ويتوصل به إلى الاشتراك في الأمر اشتراكاً يحقق أن أمر المسلمين شورى بينهم".(٦٢)

-**الثاني**: إشراك الأمة في مزاولة السلطة والتفكير بقضايا الأمّة مع الشخص الذي أنابه عنها، وهو الأمير.

-**الثالث**: الحيلولة دون استبداد الحاكم أو طغيانه، يقول ابن عطية "والشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب هذا ما لا خلاف فيه"(٦٣)

---

(٥٩) سورة النحل: ٨٩.

(٦٠) انظر: السياسة الشرعية :الشيخ عبد الرحمن تاج (ص ٤٦) .

(٦١) الشيخ عبد الوهاب خلاف (المتوفى: ١٣٧٥هـ) .

(٦٢) انظر: السياسة الشرعية (ص ٣٤) .

(٦٣) المرجع السابق.

-**الرابع** : تطييب نفوس المحكومين وتأليف قلوبهم بما يجمعها مع الحاكم برباط المودة والتعاون، كما أشار الزمخشري[(٦٤)] في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [(٦٥)]فقَالَ " لما فيه من تطييب نفوسهم والرفع من أقدارهم "[(٦٦)]وقَالَ شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّة[(٦٧)] " إنّ الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه وليقتدي بها من بعده وليستخرج منهم الرَأْي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحرب والأمور الجزئية وغير ذلك " [(٦٨)].

-**الخامس**: تجنب الخطأ في اتخاذ القرارات ؛ لأن الأمّة باعتبار مجموعها معصومة من الخطأ كما هو مقرر في علم الأصول، لقوله ﷺ "إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة

---

(٦٤) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله ،صاحب الكشاف ،إمام من أئمة العلم بالتفسير واللغة والآداب ولد في زمخشر (من قرى خوارزم) كان مولده بزمخشر – قرية من عمل خوارزم – في رجب، سنة سبع وستين وأربع مائة.كان رأسًا في البلاغة والعربية والمعاني والبيان، وله نظم جيد. سافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفي فيها في عام (٥٣٨هـ) ينظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٥٢) ، طبقات المفسرين للسيوطي (ص ٤١) طبقات المفسرين للداوودي (٢ / ٣١٤ – ٣١٦) .

(٦٥) آل عمران / ١٥٩.

(٦٦) الكشاف عن حقائق التنزيل (٣٢/١) .

(٦٧) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) . الإمام، شيخ الإسلام. ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر.كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدين. آية في التفسير والأصول، فصيح اللسان، قلمه ولسانه متقاربان. ينظر: الدرر الكامنة (١/ ١٤٤) النجوم الزاهرة (٩/ ٢٧١) .

(٦٨) السِّيَاسِيَّة الشَّرْعية بين الراعي والرعية (ص :١٣٥) .

محمد ﷺ على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار "(٦٩) ويقول شيخ الإسلام ابن تَيْمِيَّة " إذا أخطأ الإمام كان في الأمّة من ينبهه بحيث لا يحصل اتفاق الكل على الخطأ، كما إذا أخطأ أحد الرعية نبهه إمامه أو نائبه وتكون العصمة ثابتة للمجموع بحيث لا يحصل اتفاقهم على الخطأ "(٧٠).

-**السادس**: ترك الشورى إخلال بالشريعة، والإخلال بالشريعة وإهمال إقامة نواميس العدل يخل بنظام العالم، وحب الاستئثار بالمال يفرق الكلمة، ويشتت الآراء ويهيج الحروب والفتن وممالأة الكفار على المسلمين، وإفشاء الأسرار إليهم، وذلك يجر إلى فساد عريض، فلا حرج في تمني الموت حينئذٍ.

-**السابع**: المشاورة حصن من الندامة، وأمان من الملامة، يقول القرطبي "وقد كان النبي ﷺ يشاور أصحابه في الآراء المتعلقة بمصالح الحروب، وذلك في الآراء كثير، ولم يكن ﷺ يشاورهم في الأحكام ؛ لأنها منزلة من عند الله تعالى على جميع الأقسام من الفرض والندب، والمكروه، والمباح، والحرام، فأما الصحابة بعد استئثار الله تعالى به علينا، فكانوا يتشاورون في الأحكام ويستنبطونها من الكتاب والسنة" (٧١).

المطلب الثالث: المساواة بين آحاد الرعية وأثرها في تحقيق السلام الاجتماعي في القرآن الكريم

من الثابت أنّ الإسلام يقوم في الحقوق والواجبات على مبدأ العدل لا مبدأ المساواة ولا يقر المساواة على اعتبارها مبدأً عاماً وقاعدة مطردة وإنما يقرها حينما

---

(٦٩) أخرجه الترمذي في سننه من كتاب الفتن، باب لزوم الجماعة (٤/٤٦٦) رقم(٢١٦٧) قال أبو عيسى:" هذا حديث غريب" من هذا الوجه. وقال الشيخ الألباني : صحيح دون ومن شذ ينظر: صحيح وضعيف سنن الترمذي (٥/ ١٦٧) .

(٧٠) الدَّوْلَة ونظام الحسبة (ص:٤٠) .

(٧١) الجامع لأحكام القرآن (٤ / ٢٤٩)

يقتضيها العدل وتظهر عظمة الإسلام وسمو شريعته في هذا الميدان كما ظهرت في غيره من الميادين، فلأول مرة في تاريخ البشرية يأتي الإسلام رحمة للعالمين، دين يوجه إلى البشرية كلها، ويعتبر كل إنسان على وجه الأرض مساوياً للآخر، وهو أهل لثبوت الحقوق وتحمل الواجبات كأي إنسان آخر، وأن كلاً من الأصل والجنس واللون واللغة لا يمكن أن يفرق بين إنسان وآخر أمام الشريعة يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾[٧٢] وفي هذا الوحي الرباني نجد أول إعلان في تاريخ الإنسانية يؤكد مبدأ المساواة بين بني الإنسان جميعاً أمام شرع الله على اختلاف أصلهم وأجناسهم وألوانهم وظروفهم الاجتماعية أو درجاتهم في الجماعة، وتظهر وجوه المساواة – كأساس للحكم - في القرآن الكريم في أكثر من وجه:

الأول: المساواة في الإنسانية:

لا تميز الشريعة الإسلامية بين الأفراد فهم جميعاً لدى شريعة الله سواء، فالحاكم كالمحكوم، والشريف كالوضيع، والقوي كالضعيف، ولا فضل لأحد على آخر إلا بالتقوى، ويظهر ذلك جلياً في قصة عبد الله ابن أم مكتوم[٧٣] –رضي الله عنه - وتحقيقًا لذلك قد عاتب الله نبيه عتابًا شديداً ؛ لأنه اهتم بأمر قادة قريش وسراتها أكثر مما اهتم بأمر فقير أعمى، هو ابن أم مكتوم عمرو بن قيس، جاء يسأل رسول الله ﷺ أن يعلمه مما علمه الله، وكان النبي ﷺ مجتمعًا في هذا الوقت بصناديد

(٧٢) سورة الحجرات: ١٣

(٧٣) هو: عبْد اللَّهِ بْن شريح ،وهو بن أم مكتوم، ..قدم المدينة مهاجرًا بعد بدر بسنتين، وكان قد ذهب بصره، وشهد القادسية ومعه الراية، ثم رجع إِلَى المدينة ومات بها، ولم يسمع له بذكر بعد عمر. وكان النَّبِيّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –يستخلفه عَلَى المدينة في بعض غزواته، ينظر في ترجمته: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٣/ ٩٠١) . أسد الغابة (٣/ ١٧٢) .

قريش وسراتها يكلمهم في شأن الدعوة، فكره أن يقطع عليه ابن أم مكتوم كلامه، وظهرت هذه الكراهية في وجهه، وأعرض عنه وهو يطمع في استمالة القوم، فأنزل الله جل شأنه في هذا الحادث، قوله تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ① أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ② وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ③ أَوۡ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكۡرَىٰٓ ④ أَمَّا مَنِ ٱسۡتَغۡنَىٰ ⑤ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ⑥ وَمَا عَلَيۡكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ⑦ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسۡعَىٰ ⑧ وَهُوَ يَخۡشَىٰ ⑨ فَأَنتَ عَنۡهُ تَلَهَّىٰ ⑩ كَلَّآ إِنَّهَا تَذۡكِرَةٞ ⑪ ﴾ (٧٤) (٧٥) .

ونظير هذه الآية في العتاب قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَطۡرُدِ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ مَا عَلَيۡكَ مِنۡ حِسَابِهِم مِّن شَيۡءٖ وَمَا مِنۡ حِسَابِكَ عَلَيۡهِم مِّن شَيۡءٖ فَتَطۡرُدَهُمۡ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (٧٦) .

يقول الشيخ ابن عاشور " والمعنى أن رسول الله ﷺ لحرصه على إيمان عظماء قريش ليكونوا قدوة لقومهم ولعلمه بأن أصحابه يحرصون حرصه ولا يوحشهم أن يقاموا من المجلس إذا حضره عظماء قريش؛ لأنهم آمنوا يريدون وجه الله لا للرياء والسمعة ولكن الله نهاه عن ذلك وسماه طرداً تأكيداً لمعنى النهي، وذلك لحكمة: وهي كانت أرجح من الطمع في إيمان أولئك؛ لأن الله اطلع على سرائرهم فعلم أنهم

---

(٧٤) سورة عبس، الآيات :١-١١

(٧٥) ينظر: تفسير القرطبي (١٩ / ٢١١) تفسير الطبري (٢٤/ ٢١٧) تفسير الرازي (٣١/ ٥٢) .

(٧٦) سورة الأنعام: ٥٢، روى الطبري في سبب نزول هذه الآية عن بن مسعود -رضي الله عنه- أنه قال: مرّ الملأ من قريش بالنبيّ ﷺ، وعنده صهيب وعمار وبلال وخبّاب، ونحوهم من ضعفاء المسلمين، فقالوا: يا محمد، أرضيت بهؤلاء من قومك؟ هؤلاء الذين منّ الله عليهم من بيننا؟ أنحن نكون تبعًا لهؤلاء؟ اطردهم عنك! فلعلك إن طردتهم أن نتّبعك! فنزلت هذه الآية" تفسير الطبري (١١/ ٣٧٤) .

وفي صحيح مسلم عن سَعْدٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ -ﷺ- سِتَّةَ نَفَرٍ فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ لِلنَّبِيِّ -ﷺ- اطْرُدْ هَؤُلاَءِ لاَ يَجْتَرِئُونَ عَلَيْنَا. قَالَ وَكُنْتُ أَنَا وَابْنُ مَسْعُودٍ وَرَجُلٌ مِنْ هُذَيْلٍ وَبِلاَلٌ وَرَجُلاَنِ لَسْتُ أُسَمِّيهِمَا فَوَقَعَ فِي نَفْسِ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقَعَ فَحَدَّثَ نَفْسَهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) ..أخرجه مسلم في صحيحه من كتاب فضائل الصحابة (٧ / ١٢٧ح ٦٣٩٤) .

لا يؤمنون، وأراد الله أن يظهر استغناء دينه ورسوله عن الاعتزاز بأولئك الطغاة القساة، وليظهر لهم أن أولئك الضعفاء خير منهم، وأن الحرص على قربهم من الرسول ﷺ أولى من الحرص على قرب المشركين، وأن الدين يرغب الناس فيه وليس هو يرغب في الناس كما قال تعالى: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾(٧٧)(٧٨).

الثاني: المساواة أمام الشريعة وعدم التمييز بين الناس:

من الثابت شرعاً أن الظلم آفة العمران، وأن العدل أساس الملك وقوام البنيان، ومن أظهر الآيات الواردة في هذا الأمر قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾(٧٩) نزلت هذه الآيات في بيان أن العدل في الإسلام عدل شامل، يستظل به الجميع، بلا تفرقة بسبب الدين أو الجنس، أو التاريخ أو اللغة، وذلك بسبب ما كان من قوم طعمة بن أبيرق - المسلم - الأنصاري، ومحاولتهم استغلال عاطفة رسول الله -ﷺ-، وكان طعمة قد سرق درعاً من جار له يقال له "قتادة بن النعمان"، ثم خبأها عند رجل من اليهود يقال له " زيد بن السمين"، وكان الدرع في جراب له فيه دقيق، فجعل الدقيق ينتشر من خرق في الجراب حتى انتهى إلى دار الأنصاري، ثم أخذ ينتشر بعد ذلك حتى انتهى إلى دار اليهودي، فالتمس صاحب الدرع درعه عند طعمة الأنصاري، فحلف كاذباً بالله ما أخذها وما له بها علم، فتركه وتتبع أثر الدقيق إلى منزل اليهودي، فوجدها عنده، فأخذها منه، فقال اليهودي: دفعها إليَّ طعمة بن أبيرق، فرفع الأمر إلى رسول الله

---

(٧٧) سورة الحجرات: ١٧.

(٧٨) التحرير والتنوير (٦ / ١١٥)

(٧٩) سورة النساء : ١٠٥.

ﷺ، وقدم إليه الأنصاري واليهودي ليحكم أيهما السارق، فحاول بنو ظفر، وهم رهط طعمة الأنصاري أن يستغلوا عاطفة رسول الله) -ﷺ نحوهم؛ لأنهم مسلمون، وكراهيتهم لخصمهم زيد بن السمين؛ لأنه يهودي، وأن يصرفوه عن الحقيقة ويقنعوه بأن هذا اليهودي هو السارق وأن تبرئته ستؤدي إلى افتضاحهم وافتضاح المسلمين، فكاد رسول الله ﷺ يجنح إلى الاقتناع بحجتهم من قبل أن يستكمل الأدلة والبينات وتستوفى القضية ما ينبغي أن تستوفيه من تحر وتحقيق، ثم تغلب بعد ذلك على عاطفته فاهتدى إلى الحق، وبرأ اليهودي، ومع ذلك عاتبه الله عتاباً شديداً في آي الذكر الحكيم لمجرد أن عاطفته قد جنحت به فترة ما إلى الاقتناع بكلام المسلم وتكذيب اليهودي قبل استكمال الأدلة المرجحة وظهور ما يقطع بصدق هذا وكذب ذاك بسبب الشفاعة السيئة التي قام بها قومه، فقال تعالى مخاطباً رسوله ﷺ -﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾ وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴿١٠٧﴾ يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾ ﴾ .[٨٠]

قال الجصاص[٨١] -رحمه الله تعالى - "وجائز أن يكون النبي ﷺ دفع عنهم، وجائز أن يكون هم بالدفع عنهم، ميلاً منه إلى المسلمين دون اليهودي، إذ لم يكن

---

(٨٠) سورة النساء:١٠٥ : ١٠٨وفي أسباب النزول ينظر: تفسير الطبري (٩/ ١٧٦) التفسير الكبير (١١/ ٢١١) تفسير القرطبي (٥/ ٣٧٥) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ٥٦٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٣٥٩) والحديث رواه الطبراني في المعجم الكبير (١٩/ ١٠) ورواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (٤/ ٤٢٦) رقم(٨١٦٤) وسكت عنه الذهبي في التلخيص.

(٨١) أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ) قال الخطيب: كان أمام أصحاب أبي حنيفة في وقته، وكان مشهوراً بالزهد. تفقه على أبي سهل الزجاج صاحب كتاب الرياضة. وله من

عنده أنهم غير محقين ، وإذا كان ظاهر الحال وجود الدرع عند اليهودي فكان اليهودي أولى بالتهمة ، والمسلم أولى ببراءة الساحة ، فأمر الله تعالى بترك الميل إلى أحد الخصمين على الآخر ، وإن كان أحدهما ذا حرمة والآخر على خلافه".[(٨٢)]

يقول الشيخ سيد قطب –رحمه الله - "هذه الآيات تحكي قصة لا تعرف لها الأرض نظيراً ، ولا تعرف لها البشرية شبيهاً وتشهد - وحدها - بأن هذا القرآن وهذا الدين لا بد أن يكون من عند الله ؛ لأن البشر - مهما ارتفع تصورهم ، ومهما صفت أرواحهم ، ومهما استقامت طبائعهم - لا يمكن أن يرتفعوا - بأنفسهم - إلى هذا المستوى الذي تشير إليه هذه الآيات ؛ إلاَّ بوحي من الله . . هذا المستوى الذي يرسم خطاً على الأفق لم تصعد إليه البشرية - إلاَّ في ظل هذا المنهج - ولا تملك الصعود إليه أبداً إلاَّ في ظل هذا المنهج كذلك ![(٨٣)]

وجوه تدبير الحكم في هذا المنهج:

١ - أن المساواة بين آحاد الرعية بالصورة التي رسمها القرآن الكريم تحقق ما عجزت عنه النظم السياسية المعاصرة من وجوه التعايش السلمي والتراحم الإنساني.

٢ - أن المساواة بين الناس أمام الشريعة وعدم التمييز فيما بينهم هو غاية ما تهدف إليه النظم السياسية المعاصرة ، ولكنها تعجز بصورة أو بأخرى عن تحقيقه ، بينما

المصنفات: أحكام القرآن، وشرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي، وشرح مختصر الطحاوي، وشرح الجامع لمحمد بن الحسن، وشرح الأسماء الحسنى، قال ابن النجار: توفي في يوم الأحد سابع ذي الحجة سنة ٣٧٠ هـ.ينظر: الطبقات السنية في تراجم الحنفية (ص: ١٢٢) ، طبقات المفسرين للداوودي (١/ ٥٦) ،سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣٤٠) .

(٨٢) أحكام القرآن :الجصاص (٣ / ٢٦٤)

(٨٣) – في ظلال القرآن (٢ / ٧٥١) .

يعد تحقيقها وفق المنهج القرآني جزء من عقيدة المؤمن وبه تتحقق النجاة والسلامة من موجبات الفتن.

المطلب الرابع: تقرير مسؤولية ولاة الأمر وأنهم غير معصومين في القرآن الكريم

الحاكم وإن كانت له واجبات دينية، فما هو إلَّا فرد من المسلمين وثقوا بكفاءته، وفي هذا نقل القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج ميثاق الفاروق عمر -رضي الله عنه- في الحكم "والله ما أنا بملك فأستعبدكم بمُلك أو جبرية، وما أنا إلاَّ أحدكم، منزلتي كمنزلة والي اليتيم منه ومن ماله"[٨٤] فالحاكم المسلم ليس مقدساً ولا معصوماً، وليس له سلطة دينية ويتأكد هذا بأن القرآن الكريم في كثير من آياته يتوجه بالخطاب في الأمور العامة إلى الجماعة الإسلامية كلها، وما هذا إلَّا لأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها، وهذا بيقين مظهر السيادة والسلطان.

ومن هذه الآيات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ ﴾[٨٥]﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٨٦] ومن هذا القبيل آيات كثيرة جاء الخطاب فيها للمؤمنين، وفيها الأمر بأداء الأمانات، والحكم بالعدل، وتنفيذ الحدود والأمر بالمعروف، يقول الدكتور محمد يوسف موسى -رحمه الله -"وفي توجيه القرآن الخطاب إلى الأمة، دلالة على أن الأمة هي التي تحمل مسؤولية إقامة الدين ورعاية المصالح العامة ".[٨٧]

---

(٨٤) الخراج (ص: ١١٧) .

(٨٥) سورة النساء : ١٣٥ .

(٨٦) سورة المائدة : ١ .

(٨٧) انظر: نظام الحكم في الإسلام (ص: ١٢٥)

وتقرير مسؤولية ولي الأمر تواترت بشأنه الكثير من الآيات القرآنية، منها:

١ - قوله تعالى: ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴾(٨٨)

٢ - قال الطبري في تفسيره "إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً " ملَّكه في الأرض "فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ " يعني : بالعدل والإنصاف (وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى) يقول: ولا تؤثر هواك في قضائك بينهم على الحق والعدل فيه، فتجور عن الحقّ ﴿ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ يقول : فيميل بك اتباعك هواك في قضائك على العدل والعمل بالحقّ عن طريق الله الذي جعله لأهل الإيمان فيه، فتكون من الهالكين بضلالك عن سبيل الله، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴾ يقول تعالى ذكره : إن الذين يميلون عن سبيل الله، وذلك الحقّ الذي شرعه لعباده، وأمرهم بالعمل به، فيجورون عنه في الدنيا، لهم في الآخرة يوم الحساب عذاب شديد على ضلالهم عن سبيل الله بما نسوا أمر الله، يقول: بما تركوا القضاء بالعدل، والعمل بطاعة الله ﴿ يَوْمِ الْحِسَابِ ﴾ من صلة العذاب الشديد "(٨٩)

وفي الآية الكريمة دلالة على أن اتباع الهوى يحمل على الشهادة بغير الحق، وعلى الجور في الحكم، إلى غير ذلك. وقال الشعبي(٩٠) -رحمه الله تعالى - " أخذ

(٨٨) -سورة ص:٢٦.

(٨٩) جامع البيان (٢١ / ١٨٩)

(٩٠) عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار، الشعبي الحميري، أبو عمرو، راوية، من التابعين، يضرب المثل بحفظه. ولد ونشأ ومات فجأة بالكوفة. وهو من رجال الحديث الثقات، قال أحمد بن عبد الله العجلي: سمع الشعبي من ثمانية وأربعين من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.قال: ولا يكاد يرسل إلا صحيحاً. استقضاه عمر بن عبد العزيز. وكان فقيهاً شاعراً قال الواقدي: مات سنة خمس ومائة، عن سبع وسبعين سنة الأعلام (٣/ ٢٥١) ينظر:سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٩٤) طبقات ابن سعد (٦ / ٢٤٦) طبقات الفقهاء للشيرازي (ص ٨١) .

الله -ﷻ- على الحكام ثلاثة أشياء: ألاّ يتبعوا الهوى، وألا يخشوا الناس ويخشوه، وألا يشتروا بآياته ثمنا قليلاً".(٩١)

٣ - قوله تعالى: ﴿ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴾[٩٢] قال القرطبي في تفسير هذه الآية " في هذه الآية دليل على تفقد الإمام أحوال رعيته، والمحافظة عليهم. فانظر إلى الهدهد مع صغره كيف لم يخف على سليمان حاله، فكيف بعظام الملك، ويرحم الله عمر -رضي الله عنه - فإنه كان على سيرته، قال: لو أن سخلة على شاطئ الفرات أخذها الذئب ليسأل عنها عمر فما ظنك بوال تذهب على يديه البلدان، وتضيع الرعية ويضيع الرعيان..[٩٣]

٤ - قوله تعالى معاتباً نبيهﷺ: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾[٩٤]قال القرطبي " وهذا عتاب تلطف إذ قال: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ"، وكان ﷺأذن من غير وحي نزل فيه، قال قتادة[٩٥]وعمرو بن ميمون[٩٦]

(٩١) الجامع لأحكام القرآن الكريم (٥ / ٤١٣)

(٩٢) سورة النمل :٢١/٢٠.

(٩٣) تفسير القرطبي (١٣ / ١٧٨)

(٩٤) سورة التوبة :٤٣.

(٩٥) قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز ، أبو الخطاب السدوسي البصري (المتوفى: ١١٨ هـ) مفسر حافظ ضرير أكمه قال الإمام أحمد بن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة. وكان مع علمه بالحديث، رأسا في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب. وكان يرى القدر، وقد يدلّس في الحديث. مات بواسط في الطاعون. سير أعلام النبلاء (٥/ ٢٦٩) طبقات ابن سعد (٧ / ٢٢٩) تذكرة الحفاظ (١ / ١٢٢) .

(٩٦) عمرو بن ميمون، الإمام أبو عبد الله الأودي المذحجي اليماني: نزيل الكوفة قدم زمن الصديق مع معاذ فروى عنه وعن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم وعنه أبو إسحاق وحصين وعبدة بن أبي لبابة ومحمد بن سوقة وغيرهم وثقه يحيى بن معين. قال مات سنة خمس وسبعين، أو في سنة أربع وسبعين رحمه

رحمهما الله تعالى – " ثنتان فعلهما النبي ﷺلم يؤمر بهما : إذنه لطائفة من المنافقين في التخلف عنه ولم يكن له أن يمضي شيئا إلاَّ بوحي ، وأخذه من الأسارى الفدية فعاتبه الله كما تسمعون ، قال بعض العلماء : إنما بدر منه ترك الأولى فقدم الله له العفو على الخطاب الذي هو في صورة العتاب.

وقد أشار الشيخ محمد رشيد رضا(٩٧) إلى كثير من وجوه الحِكم في اجتهاد النبي ﷺ في هذه القضية ووجوه تصحيح الخطأ في هذا الاجتهاد بوصف بشر بقوله الحكمة الثالثة " إن النبي نفسه قد يخطئ في اجتهاده ، ولكن الله تعالى يبين له ذلك ، ولا يقره عليه كما صرح به العلماء فهو معصوم من الخطأ في التبليغ عن الله تعالى لا في الرأي والاجتهاد ، ومنه ما سبق من اجتهاده صلوات الله وسلامه عليه بمكة في الإعراض عن الأعمى الفقير الضعيف عبدالله بن أم مكتوم رضي الله عنه حين جاءه يسأله وهو يدعو كبراء أغنياء المشركين المتكبرين إلى الإسلام ، لئلا يعرضوا عن سماع دعوته ، فعاتبه الله على ذلك بقوله " عبس وتولى أن جاءه الأعمى" ثم قال :

الحكمة الرابعة : أن الله تعالى يعاتب رسوله على الخطأ في الاجتهاد مع حسن نيته فيه ، ويعده ذنبا له ، ويمن عليه بعفوه عنه ومغفرته له على كون الخطأ في الاجتهاد

الله تعالى حديثه في الكتب ليس بالكثير. ينظر: تذكرة الحفاظ (١/ ٥٢) ، تهذيب التهذيب (٨ / ١٠٨، ١٠٩) ،العقد الثمين (٦ / ٤١٧)

(٩٧) محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بَهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب: صاحب مجلة (المنار) وأحد رجال الإصلاح الإسلامي ،من الكتّاب والعلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير. (توفي في : ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م) ينظر: الأعلام (٦/ ١٢٦) ،معجم المؤلفين (٤/ ١٧٠).

معفوًا عنه في شريعته ؛ لأنه في علو مقامه وسعة عرفانه يعد عليه من " مخالفة الأولى والأفضل والأكمل ما لا يعد على من دونه من المؤمنين .. "[(٩٨)].

هذه النصوص -وغيرها كثير - قاطعة في تقرير مسؤولية ولاة الأمر وأنهم غير معصومين، وهذه ضمانة لتحقيق الاستقرار في مجال الحكم والإدارة وضبط شؤون البلاد والعباد بما يقطع الطريق على المفسدين.

المبحث الثاني: منهج القرآن الكريم في تدبير دعائم الاقتصاد الراشد

القرآن الكريم – هو المصدر الأول من مصادر التشريع – وهو كتاب هداية وشريعة وحياة ونظام متكامل الأركان، عظيم البنيان في تدبير شؤون البلاد والعباد بالخير والرشاد .

ومن يطالع الفقه الاقتصادي الغربي يجد أنه لا يخلو من معالم الاقتصاد الإسلامي[(٩٩)]؛ لأنه اقتصاد إلهي الأصول بشري التطبيق، يستجيب لكل تطور ويواكب كل تقدم، حتى قال (جاك أوستري) -أستاذ الاقتصاد الفرنسي - (J. Austry) وقد بهره الاقتصاد الإسلامي وتوفيقه بين المصالح الخاصة والمصالح العامة فيقرر في مؤلفه الإسلام في مواجهة التقدم الاقتصادي أن طرق الإنماء الاقتصادي ليست محصورة في النظامين المعروفين الرأسمالي[(١٠٠)] والاشتراكي[(١٠١)]. بل هناك اقتصاد

---

(٩٨) تفسير المنار (١٠ / ٨٣) .

(٩٩) الاقتصاد الإسلامي: هو مجموعة الأحكام والقواعد والوسائل التي تطبق على النشاط الاقتصادي في المجتمع المسلم. الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة د/يوسف كمال،(ص٣٤) الإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول ،د/محمد شوقي الفنجري(ص: ٣٢) .

(١٠٠) الرأسمالية نظام اقتصادي ذو فلسفة اجتماعية وسياسية، يقوم على أساس إشباع حاجات الإنسان الضرورية والكمالية، وتنمية الملكية الفردية والمحافظة عليها، متوسعاً في مفهوم الحرية، معتمداً على سياسة

ثالث راجح هو الاقتصاد الإسلامي الذي يرى هذا المستشرق أنه سيسود المستقبل؛ لأنه على حد تعبيره أسلوب حياة كامل Un Mode Total de Vie يحقق المزايا ويتجنب كافة المساوئ [١٠٢].

وتتعدد وجوه الإعجاز في القرآن الكريم في مجال المال والاقتصاد، وقد آثرت اختيار أربعة صور لبحثها في هذا المجال، وذلك في مطالب أربعة، بيانها كما يلي.

المطلب الأول: العدالة الاجتماعية وأثرها في تحقيق التوازن الاجتماعي في القرآن الكريم

العدالة الاجتماعية، هي نظام اقتصادي، اجتماعي يهدف إلى إزالة الفوارق الاقتصادية الكبيرة بين طبقات المجتمع وتسمى أحياناً العدالة المدنية، وتصف فكرة المجتمع الذي تسود العدالة كافة مناحيه، بدلاً من انحصارها في عدالة القانون فقط بشكل عام، تفهم العدالة الاجتماعية على أنها توفير معاملة عادلة و حصة تشاركية من خيرات المجتمع[١٠٣].

وفي القرآن الكريم أصول ومبادئ هذا الأصل، بل يندر أن توجد طريقة تحقيقه خارج هذا التطبيق القرآني، نجد ذلك واضحاً في كثير من الآيات منها:

فصل الدين نهائياً عن الحياة. ينظر: موسوعة المصطلحات الاقتصادية: د/ راشد البراوي(ص(٦٧) الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة د/يوسف كمال(ص: ٣٠)

(١٠١) الاشتراكية: نظام اقتصاديا واجتماعي ينادي بالشراكة بين أفراد المجتمع الواحد، فقد قامت الاشتراكية من أجل الحفاظ على حقوق الطبقات الاجتماعية العاملة، وقد نادت بالمساواة والعدالة بين الأفراد، وقد ثارت على الأرستقراطية التي تعيش على حساب كدح الفقراء. موسوعة المصطلحات الاقتصادية: د/ راشد البراوي(ص:٣٦) ، الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة د/يوسف كمال(ص: ٣٠) .

(١٠٢) ينظر: الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي: http://www.isegs.com

(١٠٣) ينظر: دور السياسة المالية في تحقيق التنمية الاقتصادية والتوزيع العادل للدخول والتنمية الاجتماعية: د/ السيد عطية عبد الواحد، ص١٢٢.

قولـــه تعـــالى : ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (١٠٤) وقولـه تعـالى : ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ (١٠٥) ويمكن الاستدلال بهذه الآيات على ما يعرف بالعدالة الاجتماعية بين الأقاليم ويتجلى ذلك بوضوح في شأن مسلك الفاروق عمر -رضي الله عنه - في شأن الأراضي المفتوحة والذي نود التأكيد عليه هو أن تشريع الخراج قد ظهر بالصورة التي عرفها الفقه الإسلامي في عهد عمر - رضي الله عنه -عندما كثرت الفتوحات الإسلامية، وفتح سواد العراق(١٠٦)وغيره من الأقاليم كمصر والشام، عندما سأله بعض الصحابة كالزبير وبلال وغيرهما قسمة هذه الأراضي قسمة الغنيمة بينما البعض الآخر من الصحابة ومنهم عمر بن الخطاب، وعثمان، وعلي، ومعاذ بن جبل، وطلحة وغيرهم -رضي الله عنهم - لم يقتنع بوجهة النظر القائمة على هذا التقسيم، لما يترتب عليه من أن تقسيم هذه الأراضي الواسعة على الغانمين أمر غير ممكن تطبيقه عملياً، نظراً لعدم خبرتهم جميعاً بالزراعة، فيترتب على ذلك جدب الأرض فتصبح الأرض قاحلة جرداء لا خير فيها، وذلك ليس في مصلحة المسلمين، هذا من جهة.

---

(١٠٤) سورة الأنفال : ٤١ .

(١٠٥) سورة الحشر : ٦ – ٧

(١٠٦) ما بين عبادان إلى الموصل طولاً، ومن القادسية إلى حلوان عرضاً، وسواد العراق قراها ومزارعها سميت سواداً لكثرة خضرتها، والعرب تقول لكل أخضر أسود. النظم المستعذب (٢/٢٦٥) .

ومن جهة أخرى، فإن المدن والأقاليم العظيمة التي فتحها المسلمون كالشام ومصر والجزيرة والكوفة والبصرة وغيرها، وما اشتملت عليه هذه المدن والأقاليم من ثغور ومرافق عامة في حاجة إلى تحصين وعمارة، فالدولة في حاجة إلى كثير من الأموال لتحصين هذه الثغور والمرافق، ولو قسمت هذه الأرض قسمة الغنيمة فمن أين تغطية هذه الأموال الكثيرة التي تحتاجها الدولة الإسلامية ؟

قال القاسم بن سلام(١٠٧) " قَدِمَ عُمَرُ الْجَابِيَةَ، فَأَرَادَ قَسْمَ الْأَرْضِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ لَهُ مُعَاذٌ: وَاللَّهِ إِذَنْ لَيَكُونَنَّ مَا تَكْرَهُ، إِنَّكَ إِنْ قَسَمْتَهَا صَارَ الرِّيعُ الْعَظِيمُ فِي أَيْدِي الْقَوْمِ، ثُمَّ يَبِيدُونَ، فَيَصِيرُ ذَلِكَ إِلَى الرَّجُلِ الْوَاحِدِ أَوِ الْمَرْأَةِ، ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمٌ يَسُدُّونَ مِنَ الْإِسْلَامِ مَسَدًّا، وَهُمْ لَا يَجِدُونَ شَيْئًا، فَانْظُرْ أَمْرًا يَسَعُ أَوَّلَهُمْ وَآخِرَهُمْ".(١٠٨)

لهذا كله رأى عمر - رضي الله عنه - ترك الأرض لأهلها بعد أن استشار كبار الصحابة –رضي الله عنهم - وبعد جدل ومناقشة استقر الرأي لدى جميع الصحابة من المهاجرين والأنصار على أن تبقى الأرض في يد أهلها على أن تفرض عليهم ضريبة سنوية على هذه الأرض يؤديها أصحابها للخليفة كل عام، وتطبيق هذه السياسات في واقعنا المعاصر قليل ونادر، ومن هنا تظهر الحكمة من عدالة توزيع الموارد بين الأقاليم في تحقيق التوازن الاجتماعي وحماية نسيج المجتمع .

---

(١٠٧) أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ) من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه. ورحل إلى مصر سنة ٢١٣ وإلى بغداد، فسمع الناس من كتبه. وحج، فتوفي بمكة. قال الجاحظ: " لم يكتب الناس أصح من كتبه، ولا أكثر فائدة ".تذكرة الحفاظ(٢/ ٥) تهذيب التهذيب (٣١٥/٧) .

(١٠٨) انظر تفصيل هذه المسألة: الأموال للقاسم بن سلام (ص: ٧٥) .

المطلب الثاني: ضمان حد الكفاية من خلال فريضة الزكاة في القرآن الكريم

حد الكفاية هو المستوى المعيشي اللائق، دلت عليه الكثير من الآيات القرآنية، منها :

١ - قوله تعالى: ﴿ خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (١٠٩) وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ (١١٠) وبيانه: أن الزكاة تهدف إلى تحقيق حد الكفاية أي المستوى المعيشي اللائق لكل مواطن .

وقد اختلف الفقهاء في المقصود بحد الكفاية، فذهب فقهاء الحنفية إلى أن حد الكفاية هو حد الغنى أي ما يخرج الشخص من صفة الفقر إلى صفة الغنى بمقاييس العصر، وفى هذا المعنى يقول محمد بن الحسن (١١١) وعلى الإمام أن يتقي الله في صرف الأموال إلى المصارف فلا يدع فقيراً إلا أعطاه من الصدقات حتى يغنيه وعياله، وإن احتاج بعض المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شيء أعطى الإمام ما يحتاجون إليه من بيت مال الخراج ". (١١٢).

---

(١٠٩) سورة التوبة: ١٠٣

(١١٠) سورة التوبة: ٦٠

(١١١) محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، أبو عبد الله: إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة. أصله من قرية حرستة، في غوطة دمشق، وولد بواسط. ونشأ بالكوفة، فسمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعرف به وانتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقة ثم عزله. وقال الشافعي: ما رأيت أحداً يسأل عن مسألة فيها نظر إلا تبينت في وجهه الكراهة إلا محمد بن الحسن. وروى عن: أبي حنيفة، ومسعر، ومالك بن مغول، والأوزاعي، ومالك بن أنس. توفي عام (١٨٩هـ) . ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/ ٥٢٦) ،طبقات الفقهاء (ص: ١٣٥) سير أعلام النبلاء (٩/ ١٣٤)

(١١٢) المبسوط (٣ / ١٨) .

وذهب فقهاء الشافعية إلى أن المحتاج يُعْطَى من الزكاة ما يخرجه من الحاجة إلى الغنى وهو ما تحصل به الكفاية [١١٣] ، وروى أبو عبيد عن عمرو بن دينار أن عمر بن الخطاب -ﷺ -قال لعمال الصدقة " إذا أعطيتم فأغنوا ، كرروا عليهم الصدقة وإن راح على أحدهم مائة من الإبل " [١١٤] فالتثمير ملحوظ في تصميمه - رضي الله عنه - على أن يجعل مستوى التمليك بين الأعراب ، إذ الأعراب أقدر على استيلادها ، ورعاية نتاجها مما لو كانت في حرز الدولة.

٢ - قوله تعالى : ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [١١٥] دلت الآية على أن في المال تكليفاً مالياً فوق الزكاة ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ﴾ وإنفاذاً لهذا الأمر فإنه إذا اقتضى سبيل المصلحة العامة مزيداً من المال فوق الزكاة المفروضة ، فإن لولي الأمر أن يأخذ من المال العفو ـ وهو الفضل الزائد عن الحاجة الأصلية وحاجة من يعول لقوله تعالى : ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [١١٦] قال ابن عباس -رضي الله عنهما " العفو ما يفضل أهلك" [١١٧] فلو لم يكن ذلك هو المقصود ووقف الأمر عند حد المقدار المعين من الزكاة ولم يجز تجاوزه لبقي الأمر معطلاً في قوله تعالى : ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ ﴾ [١١٨] قال

(١١٣) المجموع (٦/ ١٩٣) .

(١١٤) الأموال (ص ١٧٨، بند رقم ١٠٧٨)

(١١٥) سورة البقرة من الآية رقم ١٧٧.

(١١٦) سورة الأعراف الآية ١٩٩.

(١١٧) الأموال (ص:٥٩٣ رقم ١٩٢٦) .

(١١٨) انظر :الكشاف عن حقائق التنزيل (٢/٣٣٤) ، تفسير القرآن العظيم (١/٢٥٦) .

القرطبي : " اتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة يجب صرف المال إليها" (١١٩)

وكفالة المستوى المعيشي اللائق يندر أن يتحقق في واقعنا المعاصر بتلك الصورة اللائقة التي تضمنها القرآن الكريم .

وعليه لا يجوز أن يبقى رجل من غير دخل - قليل أو كثير - يكفل له المستوى الواجب لمعيشته. وعلى المجتمع الدِّيِّن، أن ينظم أموره تنظيمًا، يؤدى إلى هذه النتيجة المحتومة، وإلا كان مجتمعًا لا دين له، وفى ذلك يقول الرسول -ﷺ - "أيَّما أهل عرصة - قرية - أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى"(١٢٠).

المطلب الثالث: المعالجة المثالية لكافة المشاكل الاقتصادية في القرآن الكريم

عرفت المشكلة الاقتصادية بعدم إمكانية الموارد الاقتصادية المحدودة (المتناقصة عادة، أو المتزايد بعضها بنسبة حسابية أو أقل من حسابية)، من تلبية كافة الاحتياجات المتزايدة .

ولا تظهر المشكلة الاقتصادية بشكل كبير في البلدان المتقدمة صناعياً أو في البلدان الخليجية البترولية ذات الدخل المرتفع على الفرد الواحد من السكان. في حين

---

(١١٩) الجامع لأحكام القرآن (٢/٢٤٢) .

(١٢٠) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٨/ ٤٨٢ ح٤٨٨٠) والبزار في البحر الزخار (١٢/ ١٤) والطبراني في المعجم الأوسط (٨/ ٢١٠) والحديث إسناده ضعيف لجهالة أبي بشر، قال ابنُ أبي حاتم في "العلل" (١١٧٤) : لا أعرفه، وقال في "الجرح والتعديل " ٣٤٧/٩: سئل يحيى بن معين عن أبي بشر الذي يحدث عن أبي الزاهرية الذي روى عنه أصبغ بن زيد، فقال: لا شيء. قال الهيثمي:" رواه أحمد وأبو يعلى والبزار والطبراني في الأوسط وفيه أبو بشر الأملوكي ضعفه ابن معين". مجمع الزوائد: الهيثمي- (٤ / ١١٨).

تبدو المشكلة بشكل واضح لدى غالبية السكان في البلدان قليلة الموارد، المكتظة بالسكان الراغبين بالاستهلاك رغم عدم توفر الإمكانات اللازمة لديهم، وهنا تظهر مشكلة ارتفاع الأسعار نتيجة نقصان العرض عن الطلب، كما للمنتجات المحلية، أو رغم توفر العرض من المستوردات وكذلك كثرة الحاجة لها، ولكن ارتفاع الأسعار.

أما في الإسلام فالمشكلة الاقتصادية ليست كما قال الرأسماليون بأنها الندرة، ولا كما قال الشيوعيون (١٢١)بأنها عدم تطور علاقات التوزيع مع شكل الإنتاج، بل المشكلة الاقتصادية في الإسلام تكمن في الإنسان الذي يظلم نفسه ويظلم الآخرين باتباع سياسة خاطئة في توزيع الثروة لم يشرعها الله سبحانه وفي كفران الإنسان للنعمة بعدم استغلال كل ما سخره الله له في هذه الأرض وقد بين القرآن ذلك، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾ (١٢٢) وقال تعالى: ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴾ (١٢٣)وغيرها من الآيات التي تعالج المشكلة الاقتصادية من جذورها.

---

(١٢١) الشيوعية: مصطلح يشير إلى مجموعة أفكار في التنظيم السياسي والمجتمعي مبنية على الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج في الاقتصاد؛ تؤدي بحسب منظريها لإنهاء الطبقية الاجتماعية ولتغيّر مجتمعي يؤدي لانتفاء الحاجة للمال. موسوعة المصطلحات الاقتصادية: د/ راشد البراوي (ص:٥٦)، موسوعة المصطلحات الاقتصادية: د/حسين عمر(ص:١١٢).

(١٢٢) سورة إبراهيم: ٣١، ٣٢، ٣٣

(١٢٣) سورة فصلت: ٩، ١٠

قال الطبري في تفسير قوله تعالى ﴿ وَبَارَكَ فِيهَا ﴾ يقول: وبارك في الأرض فجعلها دائمة الخير لأهلها ﴿ وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا ﴾ وقدر فيها أقوات أهلها بمعنى أرزاقهم ومعايشهم" (١٢٤)

وقال الزمخشري ﴿وقَدَّرَ فِيها أَقْواتَها﴾ أي قدر الأقوات التي يختص حدوثها بها، وذلك لأنه تعالى جعل كل بلدة معدنا لنوع آخر من الأشياء المطلوبة، حتى أن أهل هذه البلدة يحتاجون إلى الأشياء المتولدة في تلك البلدة وبالعكس، فصار هذا المعنى سببًا لرغبة الناس في التجارات من اكتساب الأموال، ورأيت من كان يقول صنعة الزراعة والحراثة أكثر الحرف والصنائع بركة؛ لأن اللّه تعالى وضع الأرزاق والأقوات في الأرض "(١٢٥)

وقال الطاهر بن عاشور في تفسيره ﴿وَبَارَكَ فِيهَا﴾ جعل فيها البركة، والبركة: الخير النافع، وفي الأرض خيرات كثيرة فيها رزق الإنسان وماشيته، وفيها التراب والحجارة والمعادن، وكلها بركات والمقدار: النصاب المحدود بالنوع أو الكمية، فمعنى ﴿قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ أنه خلق في الأرض القوى التي تنشأ منها الأقوات وخلق أصول أجناس الأقوات وأنواعها من الحب للحبوب، والكلأ والكمأة، والنوى للثمار، والحرارة التي يتأثر بها تولد الحيوان من الدواب والطير، وما يتولد منه الحيتان ودواب البحار والأنهار" (١٢٦)

مما تقدم يتضح أن الله تعالى أودع في الأرض من المخزون المعاشي ما تتوازن به الحياة، بحيث لا يطغى جانب على جانب وقد توصل إلى هذا المعنى الذي قرره القرآن

(١٢٤) جامع البيان (٢١ / ٤٣٥)

(١٢٥) مفاتيح الغيب (٢٧ / ٥٤٥) .

(١٢٦) التحرير والتنوير (٢٥ / ١٨) .

قبل خمسة عشر قرناً غير المسلمين وأثبتوا هذا في تقاريرهم المبنية على دراسة علمية لا على أسس فكرية .

المطلب الرابع: التوسط في الاقتصاد بلا إفراط أو تفريط في القرآن الكريم

التوازن في الإنفاق يعني النفقة بالمعروف، بلا إفراط أو تفريط وهو مظهر من مظاهر الاقتصاد الراشد الذي يندر تحققه في واقعنا المعاصر، حيث تتباهى بعض الدولة بكثرة ما تنفقه في الشهوات والملذات الممنوعة والمشروعة، وبات هذا مظهراً من مظاهر الجريمة في الإنفاق، قال الله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ﴾ (١٢٧) قال القرطبي: " ﴿وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ أي أشركوا وعصوا ﴿مَا أُتْرِفُوا فِيهِ﴾ أي من الاشتغال بالمال واللذات، وإيثار ذلك على الآخرة (١٢٨) وقال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾ (١٢٩) اختلف المفسرون في تأويل هذه الآية، فقال النحاس (١٣٠) : ومن أحسن ما قيل في معناه أن من أنفق في غير طاعة الله فهو الإسراف، ومن أمسك عن طاعة الله عز وجل فهو الإقتار، ومن أنفق، في طاعة الله تعالى فهو القوام (١٣١)

---

(١٢٧) التحرير والتنوير (٢٥ / ١٨) .

(١٢٨) تفسير القرطبي (٩ / ١١٣) .

(١٢٩) سورة الفرقان : ٦٧

(١٣٠) أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، أبو جعفر النحاس: مفسر، أديب. مولده ووفاته بمصر. زار العراق واجتمع بعلمائه. وصنف (تفسير القرآن) و (إعراب القرآن) و (ناسخ القرآن ومنسوخه) و (معاني القرآن) توفي عام (٣٣٨هـ) ينظر: النجوم الزاهرة (٣/ ٣٠٠) البداية والنهاية (١١/ ٢٢٢) .

(١٣١) تفسير القرطبي (١٣ / ٧١)

والإسراف: تجاوز الحد الذي يقتضيه الإنفاق بحسب حال المنفق وحال المنفق عليه[١٣٢]، وتقدم معنى الإسراف في قوله تعالى: ﴿وَلا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً﴾[١٣٣] وقوله تعالى: ﴿وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾[١٣٤] والإقتار عكسه، وكان أهل الجاهلية يسرفون في النفقة في اللذات ويغلون السباء في الخمر ويتممون الأيسار في الميسر.[١٣٥]

قال القرطبي " أدب الشرع فيها ألاَّ يفرط الإنسان حتى يضيع حقاً آخر أو عيالاً ونحو هذا، وألاَّ يضيق أيضًا ويقتر حتى يجيع العيال ويفرط في الشح، والحسن في ذلك هو القوام، أي العدل، والقوام في كل واحد بحسب عياله وحاله، وخفة ظهره وصبره وجلده على الكسب، أو ضد هذه الخصال، وخير الأمور أوساطها ؛ ولهذا ترك رسول الله ﷺ أبا بكر الصديق -رضي الله عنه - أن يتصدق بجميع ماله ؛ لأن ذلك وسط بنسبة جلده وصبره في الدين، ومنع غيره من ذلك"[١٣٦] هذه النصوص وغيرها كثير قاطعة بأن الرشد في الإنفاق من أظهر وجوه الحكمة في تدبير الشؤون المالية والاقتصادية، وأن القرآن الكريم هو أصل هذا المنهج، وهذه دعوة إلى إعمال القرآن الكريم في مختلف جوانب الحياة تحقيقاً للقوامة والرشاد.

---

(١٣٢) في تعريف الإسراف ينظر: التحرير والتنوير (١٩ / ٩١)، التعريفات (ص: ٢٣) المعجم الوسيط (١/ ٤٢٧)

(١٣٣) سورة النساء: ٦.

(١٣٤) سورة الأنعام: ١٤١.

(١٣٥) التحرير والتنوير (١٩ / ٩١)

(١٣٦) تفسير القرطبي (١٣ / ٧١)

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، وصلاة وسلاما على خاتم الأنبياء وسيد المرسلين، وبعد: فإن الانتصار للقرآن الكريم إنما يكون بإعمال أحكامه في واقع الأمة ليكتب لها درجة السبق والريادة، ويحول الله بينها وبين الأزمات التي تعصف بكيانها، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴾(١٣٧) يَصْنَعُونَ ﴾(١٣٧) لقد وعظ الله تعالى المؤمنين في كتابه العزيز بحال الأمم السابقة التي تعهدها سبحانه وتعالى بالفضل والنعم فنسيت فضله، وقابلت نعمه بالجحود والنكران، والتمرد والعصيان، فعاقبها بالأزمات والنوائب، التي حلت بهم فأتت على الأخضر واليابس فلم تدع بنيانا إلاَّ وهدمته، أو عوداً أخضرَ إلاَّ وأحرقته.

قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴾(١٣٨) وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦٓ أَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلسُّوٓءِ وَأَخَذْنَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ بِعَذَابٍۭ بَـِٔيسٍۭ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾(١٣٩) وقال تعالى في شأن المنافقين والمنافقات: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾(١٤٠) وفي الآية الأولى دليل على أنهم لما تركوا ما ذكروا به فتح الله عليهم أبواب كل شيء من النعم والخيرات فلما بطروا وأشروا

---

(١٣٧) النحل:١١٢

(١٣٨) سورة الأنعام: ٤٤

(١٣٩) سورة الأعراف: ١٦٥

(١٤٠) سورة التوبة : ٦٧

وأعجبوا وظنوا أن ذلك العطاء لا يبيد، وأنه دال على رضاء الله عز وجل أخذهم الله بغتة أي استأصلهم وسطا بهم.(١٤١)

وروى عقبة بن عامر ﷺ أن النبي ﷺ قال "إذا رأيتم الله يعطي العباد ما يشاءون على معاصيهم فإنما ذلك استدراج منه لهم " ثُمَّ تَلَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : ﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴾ (١٤٢)

وفي تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا " أي فلما أعرضوا عما أنذرهم ووعظهم به الرسل وتركوا الاهتداء به حتى نسوه أو جعلوه كالمنسي في عدم الاعتبار والاتعاظ به لإصرارهم على كفرهم، وجمودهم على تقليد من قبلهم، بلوناهم بالحسنات بما فتحنا عليهم من أبواب كل شيء من أنواع سعة الرزق ورخاء العيش وصحة الأجسام، والأمن على النفس والأموال، كما قال تعالى في قوم موسى: ﴿ وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾.(١٤٣)

وفي ختام هذا البحث يمكن تقرير بعض النتائج التي ترتبت على إعداده، منها:

١ - أن نجاة الأمة الإسلامية في الأخذ بكتاب الله تعالى وإعمال أحكامه في واقع المسلمين، وإلا أصابها ما أصابها من السقوط والتردي.

---

(١٤١) الجامع لأحكام القرآن (ج٦/٤٢٦)

(١٤٢) رواه الإمام أحمد في مسنده (ج٤/١٤٥ ح١٧٣١١) قال المحقق:" حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف لضعف رشدين بن سعد، وباقي رجال الإسناد ثقات. وهو عند الإمام أحمد في "الزهد" بن حنبل (ص: ١٤) رقم(٦٣) .

، بهذا الإسناد. وأخرجه الطبري في "التفسير"(١٩٥/٧) من طريق أبي الصلت الشامي .

(١٤٣) سورة الأعراف: ١٦٨.

٢ - أن المنهج القرآني في تدبير شؤون الحياة منهج متكامل ، يعم كافة أمور الحكم والإدارة ، وأن ما يترتب عليه هو بمثابة القانون الراشد الذي يجب أن يسود ويحكم في كل زمان ومكان.

٣ - القرآن الكريم بما تضمنه من أصول وأحكام هو منهج حياة وسفينة نجاة .

هذا والبحث يوصي بما يلي :

١ - تفعيل المنهج الإسلامي في إطار من الرشد والوسطية التي تعبدنا الله تعالى بها .

٢ - تنمية الوعي الديني بأهمية الاحتكام إلى المنهج القرآني في أمور الحكم والإدارة.

وأخيراً : أسال الله تعالى النصرة لدينه والانتصار لقرآنه ، وأن يجعلنا من المهديين بهديه ، المنتصرين لشرعه ، القائمين على أمره ، وآخر دعوانا أن الحكم لله رب العالمين .

أهم المصادر والمراجع

[١] القرآن الكريم.

[٢] الإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول ، د/محمد شوقي الفنجري ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٤م.

[٣] الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة د/يوسف كمال دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع .

[٤] الزهد: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

[٥] أحكام القرآن: أحمد بن علي المكني بأبي بكر الرازي الجصاص (المتوفى٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربى - بيروت، سنة الطبع : ١٤٠٥ هـ.

[٦] دور السياسة المالية في تحقيق التنمية الاقتصادية والتوزيع العادل للدخول والتنمية الاجتماعية، د/ السيد عطية عبد الواحد: ط دار النهضة العربية، ١٩٩٣م .

[٧] الاستيعاب في معرفة الأصحاب: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

[٨] أسد الغابة: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: ٦٣٠هـ) الناشر: دار الفكر – بيروت، عام النشر: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م،

[٩] الإعجاز والإيجاز :أبو منصور عبد الملك عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (المتوفى: ٨٧٥هـ)، مكتبة القرآن – القاهرة.

[١٠] الأعلام :خير الدين الزركلي، (المتوفى: ١٣٩٦هـ) الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشرة - أيار / مايو ٢٠٠٢ م

[١١] الأموال: القاسم بن سلام(المتوفى: ٢٢٤هـ)، المحقق: خليل محمد هراس. الناشر: دار الفكر. – بيروت.

[١٢] تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ) الناشر : الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: ١٩٨٤ هـ

[١٣] تذكرة الحفاظ: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

[١٤] تفسير القرآن العظيم (ابن كثير): أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (المتوفى : ٧٧٤هـ)، المحقق: محمد حسين شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤١٩ هـ.

[١٥] تفسير المنار :الشيخ محمد رشيد رضا (المتوفى : ١٣٥٤هـ)- الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠م.

[١٦] جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (المتوفى : ٣١٠هـ)، الناشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤١٢هـ.

[١٧] الجامع الصحيح :محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري(المتوفى : ٢٥٦هـ)، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ – ١٩٨٧م.

[١٨] سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي (المتوفى : ٧٤٨هـ)المحقق : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط ، ، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثالثة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

[١٩] طبقات المفسرين العشرين: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: مكتبة وهبة – القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٦هـ.

[٢٠] شجرة النور الزكية في طبقات المالكية : محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (المتوفى: ١٣٦٠هـ) الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م

[٢١] نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج السوداني، أبو العباس (المتوفى: ١٠٣٦ هـ)، الناشر: دار الكاتب، طرابلس — ليبيا.

[٢٢] الجامع لأحكام القرآن : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ) - تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ.

[٢٣] الحسبة في الإسلام: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

[٢٤] سنن الترمذي :أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي بيروت. الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م.

[٢٥] السياسة الشرعية :الشيخ عبد الوهاب خلاف .دار الأنصار، القاهرة .١٩٨٣م.

[٢٦] السِّيَاسِيَّة الشَّرْعية بين الراعي والرعية : تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي(المتوفى: ٧٢٨هـ)، وزارة الشئون الإسلامية - السعودية- تاريخ النشر : ١٤١٨هـ.

[٢٧] صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.١٩٨٠م.
[٢٨] عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، د/ حسن عبد الفتاح أحمد، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
[٢٩] في ظلال القرآن: سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي(المتوفى: ١٣٨٥هـ)، الناشر: دار الشروق – بيروت– القاهرة، الطبعة: السابعة عشر – ١٤١٢هـ.
[٣٠] القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (المتوفى سنة: ٨١٧ هـ)تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥م.
[٣١] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري(المتوفى: ٥٣٨هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤٠٧ هـ.
[٣٢] الجرح والتعديل: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ)الناشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – بحيدر آباد الدكن – الهند، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٢٧١ هـ ١٩٥٢ م.
[٣٣] النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى: ٨٧٤هـ)، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

[٣٤] ميزان الاعتدال في نقد الرجال: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢هـ – ١٩٦٣ م.

[٣٥] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)الناشر: السعادة، ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م.

[٣٦] وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان (المتوفى: ٦٨١هـ) المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت، طبعة ١٩٩٤م.

[٣٧] المبسوط : محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، طبعة دار المعرفة – بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

[٣٨] مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ) المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، : ١٤١٤هـ، ١٩٩٤ م.

[٣٩] المجموع شرح المهذب: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، دار الفكر.

[٤٠] المحصل " وهو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين " :أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين فخر الدين الرازي (المتوفى: ٦٠٦ هـ) تقديم

وتحقيق، دكتور / حسين أتاى، مكتبة التراث - القاهرة - الطبعة الأولى. (١١٤٨ م - ١٢٠٩ م)

[٤١] مسند أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م

[٤٢] المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

[٤٣] معالم التنزيل: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي : حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر وآخرون، الناشر : دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة : الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م.

[٤٤] معجزة القرآن: الشيخ محمد متولي الشعراوي، مطبعة أخبار اليوم، ٢٠٠٥م.

[٤٥] مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي — بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠ هـ.

[٤٦] المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (المتوفى: ٥٠٢هـ)، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٢ هـ.

[٤٧] مقال د. عمر عبد الكافي: http://www.al-eman.com موقع الكتروني ١٤٣٦/٥/٢٢هـ.

[٤٨] الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي : http://www.isegs.com

[٤٩] نظام الحكم في الإسلام : د./ محمد يوسف موسى ، ط دار الكاتب العربي مصر ١٩٧٣م.

[٥٠] التعريفات الفقهية : محمد عميم الإحسان المجددي البركتي ، الناشر : دار الكتب العلمية ، الطبعة : الأولى ، ١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م

[٥١] لسان العرب : محمد بن مكرم بن على ، أبو الفضل ، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقي (المتوفى : ٧١١هـ) ، الناشر : دار صادر - بيروت ، الطبعة : الثالثة -١٤١٤ هـ.

[٥٢] موسوعة المصطلحات الاقتصادية : د/ راشد البراوي ، طبعة مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

[٥٣] موسوعة المصطلحات الاقتصادية : د/حسين عمر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٨م.

[٥٤] النَّظْمُ المُسْتَعْذَبُ فِي تفْسِير غريبِ أَلْفَاظِ المهَذّبِ : محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان ، الناشر : المكتبة التجارية ، مكة المكرمة. عام النشر : ١٩٨٨ م.

Approach the Qur'an in the Management of the Governance Pillars and the Economy

Dr. Mohamed bin Ahmed bin Abdullah bin Maeet
Assistant Professor of Theology Department
College of Sharia and Fundamentals of Religion

Abstract. The Holy Quran is considered a way of life ،the ship survived ،and the law in an integrated arts governance .as a completion for the benefit of my research it was divided into 2 sections ،preface and the finale:

In the first part ،I approach the Qur'an revealed in the management of the pillars of good governance as follows:

1- Access to justice in accordance with the brought by the Koran principles based on the source of security ،safety and stability of the public sources.

2-The ruling with Shura as a fundamental pillar of good governance ،and the manifestation of the sovereignty of the law of God and the realization of the purposes of sharia .

3- Equality between individual parish fundamental safeguard to ensure sensible governments.

4= Balance the relationship between the ruler and the ruled would ensure accountability and transparency in governance and administration that are the most important elements governments in the adult contemporary reality.

In the second section the approach the Qur'an revealed in the management of the pillars of the economy and Rashid summed up as follows:

1-Social Justice as a basic guarantee of guarantees good governance.

2-Ensure sufficiency through Zakat ،as mentioned by the text in the Koran achieve decent standard of living for every citizen.

3- Ideal treatment for all economic problems through economic approach in the Koran ،in order to ensure the overall stability.

4- mediate in the economy without excess or negligence as stated in the Koran is the basis for achieving the overall balance of the year for the economy ،and adjust the behavior of private economic activity.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة *القصيم*، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ١١٥-١٥٧ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

(أل) التعريف الدالة على الكمال وأثرها في تفسير القرآن الكريم
"دراسة تأصيلية نقدية"

د. حاتم جلال التميمي
أستاذ مشارك في التفسير وعلوم القرآن، كلية القرآن والدراسات الإسلامية
جامعة القدس، فلسطين

ملخص البحث. تشتمل هذه الدراسةُ على التَّعْرِيفِ بنوع من أنواع (أل) التعريف؛ وهي (أل) الدالة على الكمال، وإثبات هذا المعنى لها من خلال نصوص علماء اللغة العربية، وعلماء التفسير، وأبرزِ المفسرين الذين وَظَّفُوا هذا المعنى من معاني (أل) التعريف في تَفْسِير الْقُرْآن الْكَرِيم، مع عرض نماذج من أقوال المفسرين، ومناقشة ما قالوه تأييداً أو نقداً، ومدى إيراد المفسرين لهذا المعنى في تفاسيرهم، والمرجحات التي يترجح بها هذا المعنى على غيره، والمرجحات التي يترجح بها غيره عليه.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، ال التعريف، تفسير، الكمال، الاستغراق.

مقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، وأفضل الصلاة وأتم السلام على من أرسله الله للعالمين هدايةً وفرجاً، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

وبعد.... فإن لحروف المعاني دوراً مهماً جداً في تفسير القرآن الكريم، ولها تأثيرٌ بالغٌ في معانيه؛ فكثيراً ما يختلفُ المعنى والتفسيرُ إذا فُسِّرتْ آيةٌ من آيِ الذكرِ الحكيمِ وفقاً لأحدِ معاني حرفٍ من حروفِ المعاني، وإذا فُسِّرتْ وفقَ معنىً آخرَ للحرفِ ذاتِه فإنها تعطي معنىً آخرَ مغايراً للمعنى الأول. ومن هنا كثُر اهتمامُ العلماءِ بحروفِ المعاني وتوظيفِها في تفسيرِ القرآنِ الكريمِ.

ومن حروف المعاني التي لها تأثيرٌ كبيرٌ جداً في التفسير، ووردت في القرآن الكريم مرات كثيرة (أل) التعريف، وهي أنواعٌ عدَّة كما سيأتي بيانُه في البحثِ إن شاء اللهُ تعالى. ومن تلك المعاني معنىً ذَكَرَهُ كثيرٌ من أهلِ التفسيرِ واللغةِ؛ وهو مجيءُ (أل) بمعنى للدلالة على الكمال الكمال. فوقع اختياري على هذا الموضوعِ للكتابةِ فيه، وأسأل اللهَ تعالى العونَ والتوفيقَ والسدادَ.

أسباب اختيار الموضوع

١ - الرغبةُ في ضبط معاني أدوات التفسير عامةً، و(أل) التعريف خاصةً.

٢ - الرغبةُ في عمل دراسةٍ مُحَقَّقَةٍ حول (أل) التعريف الدالة على الكمال في القرآن الكريم.

٣ - عدمُ وجودِ دراسةٍ مستقلةٍ في هذا الموضوع.

أهداف الدراسة:

١ - ضبط معاني (أل) التعريف، والتمييز بينها.

٢ - الوقوف على الأغراض البلاغية لـ(أل) الدَّالَّة على الكمال.

٣ - مناقشة أقوال المفسرين في (أل) الدالة على الكمال.

أهمية الدراسة:

١ - أَنَّهَا الأولى –بحسب علم الباحث - التي تناولت هذا الموضوع.

٢ - أَنَّ القولَ بحمل (أل) على الكمال أو عدم القول به يترتب عليه آثارٌ في تفسير بعض آيِ القرآن الكريم.

٣ - أنها عملت على ضبط ما يتعلق بـ(أل) الدالة على الكمال في القرآن الكريم.

حدود الدراسة:

هذه الدراسةُ محدودةٌ بدراسةِ (أل) الدَّالَّة على الكمال في السياقات القرآنية، وأثرها في تفسير القرآن الكريم.

الدراسات السابقة:

لم يَقِفِ البَاحِثُ عَلَى دِرَاسَةٍ أَصَّلَتْ مَوْضُوعَ (أل) التعريف الدالة على الكمال بحسبِ المنهجِ العلميِّ.

منهجية البحث:

اتبع الباحثُ المنهجَ الاستقرائيَّ؛ حيث قام باستقراءِ المواضع التي ذكر المفسرون فيها (أل) الدَّالَّة على الكمال في تفاسيرهم للقرآن الكريم، من خلال كتبِ التفسيرِ المتداولةِ المطبوعةِ، واستخراجِ طائفةٍ من أبرز المواضعِ التي ذكر المفسرون فيها هذا المعنى من معاني (أل). وَاتَّبَعَ الباحثُ أيضاً المنهجَ الوصفيَّ؛ وذلك بِذِكْرِ ما يتعلَّقُ بالمواضعِ التي تَحَدَّثَ فيها المفسرون عن (أل) الدَّالَّة على الكمال ومناقشتها تأييداً أو مخالفةً.

وقد جاءَ هذا البحثُ في مقدمةٍ وتمهيد وأربعة مباحثَ وخاتمةٍ، وذلك عَلَى النحو الآتي:

المقدمة: وفيها استعراضُ أدبيَّاتِ البحثِ.

تمهيد : معاني (أل) عند علماء اللغة.

المبحث الأول: مجيءُ (أل) دالةً على الكمال عند علماء اللغة، واختلاف عباراتهم فيها.

المبحث الثاني: مجيءُ (أل) دالةً على الكمال عند علماء التفسير، وتعبيراتهم عنها.

المبحث الثالث: نماذج من أقوال المفسرين في تفسير (أل) الدَّالَّة على الكمال مع مناقشتها.

المبحث الرابع: الخلاف في دلالة (أل) بين الموصولية والكمال، ومرجحات كل منهما.

الخاتمة: وفيها أهمُّ النَّتَائِجِ.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

تمهيد : معاني (أل) عند علماء اللغة

ذكر أهل اللغة لـ«ال» عدة معانٍ، أشهرها(١):

الأول: أن تكون اسماً موصولاً بمعنى «الذي»، و«التي»، ونحوهما، وهي الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين؛ نحو: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] الآيةَ، ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ﴾ [التوبة: ١١٢] الآيةَ.

(١) ينظر: الجنى الداني ص: ١٩٢. مغني اللبيب ص: ٧٢ – ٧٦. الإتقان ٢/١٨٥– ١٨٦. الكليات ص: ١٦٥.

الثاني: أن تكون حرف تعريف، يفيد العهد.

وهي ثلاثة أقسام:

١ - **العهد الذكري**؛ وذلك بأن يذكر اسمٌ منكراً، ثم يعاد ذكره معرفاً بـ«ال»، نحو: ﴿**كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ**﴾ [المزمل: ١٥، ١٦]، ﴿**فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ**﴾ [النور: ٣٥].

٢ - **العهد الذهني**؛ بأن يكون الاسم المعرف بـ«ال» مركوزاً في الذهن، لا ينصرف الذهن إلى سواه، نحو: ﴿**إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ**﴾ [التوبة: ٤٠]، ﴿**إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ**﴾ [الفتح: ١٨].

٣ - **العهد الحضوري**؛ بأن يكون الاسم الذي دخلت عليه «ال» حاضراً، نحو: ﴿**ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ**﴾ [المائدة: ٣]، كأنه قيل: اليوم الحاضر؛ وهو يوم عرفة.

الثالث: أن تكون حرف تعريف، يفيد الجنسية.

وهي ثلاثة أقسام:

١ - أن تكون **لاستغراق أفراد الجنس**؛ كقوله تعالى: ﴿**وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا**﴾ [النساء: ٢٨]. وضابطها أن يصح حلول «كلّ» محلها على جهة الحقيقة؛ فإنه لو قيل: وخُلِقَ كُلُّ إنسانٍ ضعيفاً لصح ذلك؛ على جهة الحقيقة.

٢ - أن تكون لاستغراق خصائص الأفراد؛ كقولهم: "أنت الرجل علماً". وَضَابِطها أَن يَصح حُلُول «كلُّ» محلهَا على جِهَة الْمجَاز؛ فَإِنه لَو قيل: "أَنْت كُلُّ رجلٍ علماً" لصَحَّ ذَلِك؛ على جِهَة الْمُبَالغَة. وهذا النوع هو الذي يدور حوله هذا البحث.

٣ – أن تكون لتعريف الماهية والحقيقة والجنس؛ وهي التي لا تخلفها «كل»، لا حقيقةً ولا مجازاً؛ نحو: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، فـ(أل) التعريف هنا توضح ماهية المادة التي خلق منها الإنسان وحقيقتها.

الرابع: أن تكون زائدةً؛ وهي لا تفيد أيَّ معنىً مع المعاني السابقة.

وهي نوعان:

١ - لازمة، لا تنفك عن الكلمة ولا تفارقها؛ مثل «ال» في: «الذي» و«التي» وبقية الموصولات.

٢ - غير لازمة، مثل «ال» في: «الحارث» و«العباس» و«الضحاك»، فـ«ال» هنا لا تفيد التعريف؛ ولكنها دخلت من أجل لَمْحِ الأصل في تلك الأسماء.

المبحث الأول: مجيءُ (أل) دالةً على الكمال عند علماء اللغة، واختلاف عباراتهم فيها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مجيءُ (أل) دالةً على الكمال عند علماء اللغة

يظهر بجلاء لمن يقف على كتب أهل اللغة أن مجيءَ (أل) بمعنى الكمال قد ذَكَرَهُ كثيرٌ من أهل اللغة.

ومن أبرز الذين نَصُّوا على هذا المعنى لـ(أل): إمامُ النحو واللغة سيبويه (ت ١٨٠هـ)، قال في الكتاب: "ومن الصفة: أنت الرجل كلُّ الرجل، ومررت بالرجل كلِّ الرجل. فإن قلت: هذا عبد الله كلُّ الرجل، أو هذا أخوك كلُّ الرجل، فليس في الحُسن كالألف واللام؛ لأنك إنما أردت بهذا الكلام هذا الرجل المبالغ في الكمال"[(٢)].

(٢) الكتاب لسيبويه ١٢/٢.

وابنُ مالكٍ (ت ٦٧٢ هـ)، قال في (شرح الكافية الشافية): "وقد استعملوا الجنسية مجازًا في الدلالة على الكمال مدحاً وذماً؛ نحو: "نعم الرجلُ زيدٌ، وبئس الرجلُ عمرٌو"[٣]. وقال المراديُّ (ت ٧٤٩ هـ) في الجنى الداني: "وهي التي ترد لشمول خصائص الجنس، على سبيل المبالغة. نحو: أنت الرجل علماً؛ أي: الكامل في هذه الصفة. ويقال لها: التي للكمال"[٤]، قال ابنُ هشامٍ (ت ٧٦١هـ)، في أوضح المسالك: "أو قرن هو بـ(أل) الدالة على الكمال، نحو: "أنت الرجل علماً"[٥]. والأشمونيُّ (ت ٩٠٠ هـ) في شرح الألفية[٦]. والشيخُ خالدٌ الأزهريُّ (ت ٩٠٥ هـ) وقررها تقريراً حسناً، وأوضح أن ضابطها أن يصح وضع (كلّ) مكانها على سبيل المجاز؛ لشمول خصائص الجنس مبالغة، نحو: "أنت الرجل علماً" فإنه لو قيل: "أنتَ كلُّ رَجُلٍ عِلْماً" لَصَحَّ على جهة المجاز؛ على معنى أَنَّك اجتمع فيك ما افترق في غيرك من الرجال من جهة كمالك في العلم، ولا اعتداد بعلم غيرك؛ لقصوره عن رتبة الكمال[٧]. والسيوطيُّ (ت ٩١١ هـ) في (همع الهوامع)، وزاد بأنها تفيد المبالغةَ في المدحِ أو الذمِّ[٨]. والبغداديُّ (ت ١٠٩٣هـ) في (خزانة الأدب)[٩]. والصَّبَّانُ (ت ١٢٠٦ هـ) في حاشيته على (شرح الأشموني)، وشَرَحَهَا شَرْحاً مُفَصَّلاً؛ فأوضح أنَّ استغراقها لخصائص أفراد الجنس مجازًا هو على سبيل الاستعارة؛ بأن شُبِّهت جميعُ الخصائص في قولهم:

---

(٣) شرح الكافية الشافية ٣٢٣/١.

(٤) الجنى الداني ص: ١٩٤. وقال نحو ذلك في: توضيح المقاصد والمسالك ٤٦٣/١.

(٥) أوضح المسالك ١٨١/١. وينظر: شرح شذور الذهب ص: ١٩٥. شرح قطر الندى ص: ١١٣. مغني اللبيب ص: ٧٣.

(٦) شرح الأشموني لألفية ابن مالك ١٦٨/١، ٩/٢.

(٧) شرح التصريح على التوضيح ١٨١/١.

(٨) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ٣١٠/١.

(٩) خزانة الأدب ٤٤٨/٤، ٤٨٦/٥، ٤٨٧/٥.

"أنت الرجل علماً" بجميع الرجال، بجامع الشمول في (كل)، واستعمل اللفظ الموضوع لجميع الرجال، وهو الرجل بـ(أل) الاستغراقية في جميع الخصائص. فيحمل إما على المبالغة، أو على تقدير مضاف؛ أي: جامعٌ كلَّ خصيصةٍ[١٠]. وأبو البقاء الكفويُّ (ت ١٠٩٤ هـ)[١١].

المطلب الثاني: عبارات علماء اللغة في التعبير عن هذا المعنى من معاني (أل)، ومناقشتها

وفيه فرعان:

الفرع الأول: عبارات علماء اللغة في التعبير عن هذا المعنى من معاني (أل)

اختلفت عباراتُ أهلِ اللغةِ في التعبيرِ عن هذا النوعِ من (أل)؛ فعبَّروا عنها بتعبيرات عدة، بعضُها يقرُبُ من بعضٍ، فيما يأتي بيانها، ومناقشتها، وصولاً إلى الأرجح منها، وهي:

- أنها التي تدل على (**الكمال**). ذكره ابنُ مالكٍ، والمراديُّ، وابن هشامٍ، وخالدٌ الأزهريُّ، والسيوطيُّ، والصَّبَّانُ[١٢].
- أنها التي تدل على (**شمول خصائص الجنس**)، ذكره المراديُّ، وابنُ هشامٍ[١٣].
- أنها التي تدل على (**استغراق خصائص الجنس**)، ذكره ابنُ هشامٍ، والأشمونيُّ، وخالدٌ الأزهريُّ، والغلايينيُّ[١٤].

---

(١٠) حاشية الصبان على شرح الأشموني ١/٢٦٢.

(١١) الكليات ص: ١٦٦.

(١٢) شرح الكافية الشافية ١/٣٢٣. الجنى الداني ص: ١٩٤. أوضح المسالك ٢/٢٥٩. شرح التصريح على التوضيح ١/٥٨٣. همع الهوامع ٢/٢٩٩. حاشية الصبان ٢/٢٥٨.

(١٣) الجنى الداني ص: ١٩٤. أوضح المسالك ١/١٨١.

(١٤) شرح شذور الذهب ص: ١٩٥. شرح الأشموني ١/١٦٨. شرح التصريح على التوضيح ١/١٨١. جامع الدروس العربية ١/١٤٨.

•أنها التي تدل على (**استغراق خصائص الأفراد**). ذكره ابنُ هشامٍ، والسيوطيُّ، والكَفَوِيُّ، والتَّهَانَوِيُّ[١٥].

•أنها التي تدل على (**استغراق صفات الأفراد**). ذكره ابنُ هشامٍ، والكفويُّ[١٦].

الفرع الثاني: مناقشة أقوال علماء اللغة والراجح منها

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: مناقشة القول بأنها التي تدل على الكمال:

فسَّر الذين ذهبوا إلى هذا القول الكمالَ بأنه بلوغُ الغايةِ في الشيءِ؛ كقولهم: (أنت الرجل علماً). على معنى: أنت كُلُّ الرجالِ من ناحية العلم، وأنت بمنْزلتهم جميعاً من هذه الناحية؛ فأنت تحيط بهذه الصفة إحاطةً شاملةً لم تتهيأ إلا للرجال كلهم مجتمعين[١٧].

وقد ذكر ابنُ مالكٍ أن ذلك يكون إما على سبيل المدح، وإما على سبيل الذمِّ[١٨]. ومجيءُ (أل) بمعنى الكمال في معرِض المدحِ واضحٌ، ولا إشكالَ فيه. ولكن قد يُشْكِلُ مجيئُها كذلك في معرِض الذمِّ؛ إذ كيف يوصف الأمر المذموم؛ كالكفر[١٩]، والظلم[٢٠]، بالكمال؟

(١٥) مغني اللبيب ص: ٧٣. همع الهوامع ١/٣١٠. الكليات ص: ١٦٦. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/١٥٨٨.

(١٦) شرح قطر الندى ص: ١١٢. الكليات ص: ١٦٦.

(١٧) النحو الوافي ١/٤٢٦- ٤٢٧.

(١٨) شرح الكافية الشافية ١/٣٢٣. وينظر: همع الهوامع ١/٣١٠.

(١٩) كقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗا﴾ [النساء: ١٥١]: "أي: هم الكاملون في الكفر"(١٩). [الكشاف ١/٥٨٣].

(٢٠) كقول الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤]: "أي: هم الكاملون في الظلم، البالغون المبلغ العظيم فيه" [مفاتيح الغيب ٦/٥٣٢].

والجوابُ عن هذا الإشكال: أن الكمال هنا مستعملٌ بمعناه اللغويِّ؛ وهو بلوغُ الغايةِ في الشيءِ كما تقدم، وليس مستعملاً بمعناه الاصطلاحيِّ؛ وهو: الانتهاءُ فِي الْفضل إلى نِهَايَة التَّمامِ[٢١].

وعليه فهذا التعبيرُ لا إشكالَ فيه، بل هو من أكثر التعبيرات شُيوعاً، كما سيأتي عند علماء التفسير.

المسألة الثانية: مناقشة القول بأنها التي تفيد (شمولَ خصائصِ الجِنْسِ).

الشمولُ في اللغة معناه: العُموم؛ يقال شملهم أمر، أي: عمَّهم[٢٢]. وفي الاصطلاح: تناول الْكُلِّي لجزئياته[٢٣].

وبناءً على هذا فالتعبيرُ بالشمول هنا غير دقيقٍ؛ لأن المفهوم المعبر عنه لـ(أل) في هذا المقام لا ينطبق عليه مفهوم الشمول؛ إذ الظاهر من الأمثلة التي مثَّلوا بها أن الفرد المذكور قد استغرق خصائص أفراد الجنس المذكور كله، وليس المراد تناول الجنس لكلِّ خصائص الأفراد المندرجة تحته. على سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥]، المراد بالمفلحين هنا: الكاملون في الفلاح، الذين اسْتَوْفَوْا خصائص أفراد الفلاح. وليس المراد تناول الفلاح لكل خصائص الأفراد المفلحين. ودليلُ صحَّةِ هذا القولِ أنه يصحُّ أن يقال: استوفى فلانٌ صفات المفلحين، ولا يصح أن يقال: شَمَلَ فلانٌ صفات المفلحين.

---

(٢١) مشارق الأنوار على صحاح الآثار ٣٤٢/١.

(٢٢) مقاييس اللغة ٢١٥/٣. تهذيب اللغة ٢٥٤/١١. المفردات في غريب القرآن ص: ٤٦٤.

(٢٣) الكليات ص: ٥٤٠.

المسألة الثالثة: مناقشة القول بأنها التي تدل على (استغراق خصائص الجنس)

التعبيرُ بالاستغراقِ هنا أدقُّ وأصوَبُ من التَّعْبِيرِ بالشُّمُولِ المذكور في النقطة التي قبلها ؛ لأن الاستغراقَ هو: استيفاءُ شيءٍ بتمامِ أجزائِهِ أو أفرادِهِ، بحيث لا يخرج عنه شيءٌ. واستغراق اللفظ: أن يُرادَ به كلُّ فردٍ مما يتناوله، بحسب اللغة، أو الشرع، أو العرف[٢٤].

ومن هنا يترجح التعبير بالاستغراق على التعبير بالشمول ؛ لما ذُكِر.

هذا، والتعبيراتُ الثلاثةُ الأخيرةُ مشتركةٌ في التعبير بـ(الاستغراق)، ولكنَّ الفروق بينها فيما بعد ذلك ؛ فالتعبيرُ الثالثُ (استغراق خصائص الجنس)، والتعبيرُ الرابعُ (استغراق خصائص الأفراد)، أضافا الاستغراقَ إلى الخصائص ؛ وهي: الصفات التي تُمَيِّزُ الشَّيءَ عن غيره وتحدِّده[٢٥]. وبناءً على هذا التعبير لا يكون الاستغراق لجميع صفات الأفراد ؛ وإنما للصفات التي يختص بها. ولعل هذه التفرقةَ غيرُ دقيقةٍ ؛ فقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ٢] ناطق بأن القرآن الكريم جامعٌ لصفاتِ جَمِيع الْكتب الْمنَزَّلَة. ولو قيل إنه جامعٌ لخصائصها لكان المعنى أنه جامعٌ لما اختص به كل كتابٍ، فيخرجُ من ذلك ما كان مشتركاً بين تلك الكتب ؛ لأنه ليس من خصائصها.

وبهذا يكونُ التعبير الخامس ؛ وهو أنها التي تدل على (**استغراق صفات الأفراد**)، أسلمَ من التعبير الثاني والثالث والرابع.

بقي أمرٌ ؛ وهو التعبير بـ(الجنس) أو (الأفراد). والخطبُ في هذا يسيرٌ ؛ فالأصلُ أن يكون التعبيرُ (أفراد الجنس)، فمن عبَّر بـ(الجنس) فعلى حذفِ المضافِ وإقامةِ

---

(٢٤) التعريفات ص: ٢٤. دستور العلماء ٧٦/١.

(٢٥) معجم اللغة العربية المعاصرة ٦٥٢/١.

المضافِ إليه مقامَه. ومن عبَّر بـ(الأفراد) فعلى أن (أل) عهديةٌ ؛ كأنه قيل : الأفراد المعهودين من ذلك الجنس.

المسألة الرابعة: الراجح من تلك التعبيرات

والمحصلة من كل هذا أن التعبير الأول ؛ وهو أنها الدَّالَّة على الكمال ، والتعبير الخامس ؛ وهو أنها التي تدل على (**استغراق صفات الأفراد**) ، هما أسلم تلك التعبيرات ، وأبعدها عن النقد. والله تعالى أعلم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هؤلاء العلماء وإن عبروا عنها بتعبيرات متغايرة إلا أن عباراتهم جميعاً تهدف إلى غاية واحدة ؛ وهي إفادتها لمعنى الكمال.

المبحث الثاني: مجيء (أل) للدلالة على الكمال عند علماء التفسير، وتعبيراتهم عنها

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: مجيءُ (أل) للدلالة على الكمال عند علماء التفسير

بعد إثبات مجيء (أل) بمعنى الكمال عند علماء اللغة لا بُدَّ من إثبات مجيئها كذلك عند علماء التفسير. وبعد البحث والتنقيب في مصنفات التفسير وجدت أن فإن أكثر المفسرين ، المتقدمين منهم والمتأخرين ، قد أثبتوا لها هذا المعنى. والمفسرون في ذلك بين مصرِّحٍ وملمحٍ.

فمن الذي صرحوا به : الزمخشريُّ (ت ٥٣٨ هـ)[٢٦]. والفخرُ الرازيُّ (ت ٦٠٦ هـ)[٢٧]. والبيضاويُّ (ت ٦٨٥ هـ)[٢٨]. والنسفيُّ (ت ٧١٠ هـ)[٢٩]. وأبو حيانَ

---

(٢٦) ينظر على سبيل المثال: الكشاف ٦٤/١، ٥٨٣/١، ١٨٠/٢، ٢٨٧/٢، ٥١٣/٢، ٢٥٢/٣، ٥٤١/٤.

(٢٧) ينظر على سبيل المثال: مفاتيح الغيب ٢٨٠/٢، ٩٧/١٦، ٢٦٢/٢٣، ٥٤٧/٣٠.

(٢٨) ينظر على سبيل المثال: أنوار التنْزيل ٤٠/١ ، ١٠٦/٢، ٤٣/٣، ٥٩/٣، ٢٤١/٣، ٨٣/٤، ٢٠٢/٥.

(ت ٧٤٥ هـ)(٣٠). وابنُ عادل الدمشقيُّ (ت ٧٧٥ هـ)(٣١). والنظامُ النيسابوريُّ (ت ٨٥٠ هـ)(٣٢). والبقاعيُّ (ت ٨٨٥ هـ)(٣٣). والشربينيُّ (٣٤). وأبو السعود العماديُّ (ت ٩٨٣ هـ)(٣٥). والبروسويُّ (ت ١١٢٧ هـ)(٣٦). وابنُ عجيبةَ (ت ١٢٢٤ هـ)(٣٧). والشوكانيُّ (ت ١٢٥٠ هـ)(٣٨). والآلوسيُّ (ت ١٢٧٠ هـ)(٣٩). وسيأتي بيان أقوالهم مستوفاةً في المبحث الثالث إن شاء الله تعالى.

ومن المفسرين الذين ألمحوا إلى هذا المعنى: شيخ المفسرين ابن جرير الطبريُّ (ت ٣١٠ هـ)؛ قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾ [النور: ٦٢]: "ما المؤمنون حقّ الإيمان إلا الذين صَدَّقُوا اللهَ ورسولَه"(٤٠). وبنحو هذا قال مكيٌّ بنُ أبي طالبٍ (ت ٤٣٧هـ)(٤١).

---

(٢٩) ينظر على سبيل المثال: مدارك التنْزيل ٥١/١، ٤١٠/١، ٦٢٠/١، ٦٩٢/١، ٢٣٦/٢، ٥١٦/٢.

(٣٠) ينظر على سبيل المثال: البحر المحيط ١١١/١، ٤٥٥/٥، ٦٠٠/٦، ٦٦/٨.

(٣١) ينظر على سبيل المثال: اللباب في علوم الكتاب ٣٠٦/١، ٣١٣/٤، ١٤١/١٠، ٧٣/١٨.

(٣٢) ينظر على سبيل المثال: غرائب القرآن ٩/٢، ٢٠٥/٢، ٣٥١/٣، ١٣٩/٤، ٣٠٨/٤، ٣١٠/٤، ٢٥٧/٦.

(٣٣) ينظر على سبيل المثال: نظم الدرر ٩٠/١، ٢٩٧/١٣، ٣٢٤/١٥، ٣٦٨/١٨.

(٣٤) ينظر على سبيل المثال: السراج المنير ١٦٨/١، ٣٤١/١، ٥٧٠/١، ٢٦٣/٢، ٦٣٣/٢، ٢٤٩/٤.

(٣٥) ينظر على سبيل المثال: إرشاد العقل السليم ٢٤٨/٢، ٢٩٦/٣، ٨٠/٤، ١٥٨/٦، ١٩٧/٦.

(٣٦) ينظر على سبيل المثال: روح البيان ٣١٤/٢، ٣١٢/٣، ٤٦١/٣، ٨٥/٥، ٦٨/٦، ٤٥٠/٩.

(٣٧) ينظر على سبيل المثال: البحر المديد ٢٨٤/٢، ٣٢٩/٢، ١٦٥/٣، ٥٦٣/٣، ٤٩/٧.

(٣٨) ينظر على سبيل المثال: فتح القدير ٦١٣/١، ٣٢٦/٢، ٨١/٣، ٥٦/٤، ٢٣٠/٥، ٢٥٤/٥.

(٣٩) ينظر على سبيل المثال: روح المعاني ١١٥/٢، ٣٥/٣، ١٠٢/٥، ٢١٠/٩، ٣٩٤/٩، ٢٣٦/١٣.

(٤٠) جامع البيان ٢٢٨/١٩.

(٤١) الهداية إلى بلوغ النهاية ٥١٦٣/٨.

وألمح إليه أيضاً الراغبُ الأصفهانيُّ (ت ٥٠٢ هـ)؛ إذ قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٣]: "معناه كما يفعل من وجد فيه تمام فعل الإنسانية الذي يقتضيه العقل والتمييز"[٤٢].

والمحصلة بعد استعراض جميع ما تقدم من أقوال علماء اللغة وعلماء التفسير أن مجيء (أل) بمعنى الكمال ثابتٌ صحيحٌ، ذائعٌ شائعٌ، وهو حقيقٌ بأن يُولى العنايةَ والاهتمامَ، وأن يُتَعَمَّقَ في بحثه وتقريره، وهو ما يهدف إليه هذا البحث.

المطلب الثاني: عبارات علماء التفسير في التعبير عن هذا المعنى من معاني (أل)

لم يُعَبِّر أهل التفسير عن هذا النوع من (أل) إلا بـ(الكمال)، ونصوصهم في ذلك كثيرةٌ وفيرةٌ، كما سيأتي بيانُها في المبحث الثالث من هذا البحث. ومنهم من أطلق عليها اسم (لام الكمال) تصريحاً؛ كالبقاعيِّ (ت ٨٨٥ هـ)[٤٣]، والشربينيِّ (ت ٩٧٧ هـ)[٤٤]، وابنِ عاشور (ت ١٣٩٣هـ)[٤٥]. وأما التعبيرات الأربعة الأخرى التي استعملها علماء اللغة فلم ترد عند المفسرين، حسبما تبيَّن للباحث من خلال هذا البحث.

المطلب الثالث: مدى توظيف المفسرين (أل) الدَّالَّة على الكمال في التفسير

اختلف المفسرون في مدى توظيفهم (أل) الدَّالَّة على الكمال في تفاسيرهم، وهم في ذلك على ثلاثة أقسام:

---

(٤٢) تفسير الراغب الأصفهاني ١/١٠٢.

(٤٣) نظم الدرر ١/٧٩.

(٤٤) السراج المنير ٤/١٧٨.

(٤٥) التحرير والتنوير ٩/٢٥٥.

١ – مُقِلُّونَ ؛ وهم الذين وظفوا هذا المعنى في التفسير مراتٍ قليلةً ؛ كابنِ عطيةَ (ت ٥٤٢ هـ)، وابنِ جزيٍّ (ت ٧٤١هـ)، والثعالبيِّ (ت ٨٧٥هـ) [٤٦] ؛ أورده كلٌّ منهم مرةً واحدةً فقط، وكالكورانيِّ (ت ٨٩٣هـ) ؛ أورده خمس مراتٍ، وكابنِ عاشور (ت ١٣٩٣هـ) ؛ أورده ستَّ مراتٍ. وكالرازيِّ (ت ٦٠٦ هـ) أورده سبع مرات.

٢ – مُتَوَسِّطُونَ ؛ وهم الذين وظفوا هذا المعنى في التفسير باعتدال بين القلَّة والكثرة ؛ كالزمخشريِّ (ت ٥٣٨ هـ)، والبيضاويِّ (ت ٦٨٥هـ)، والنسفيِّ (ت ٧١٠هـ)، وأبي حيانَ (ت ٧٤٥ هـ)، والقميِّ النيسابوريِّ (ت ٨٥٠هـ).

٣ – مُكْثِرُونَ ؛ وهم الذين بالغوا في توظيف هذا المعنى في التفسير ؛ وأبرز هؤلاء البقاعيُّ (ت ٨٨٥ هـ) ؛ فقد ذكره ما يربو على سبعين مرَّةً. والشربينيُّ (ت ٩٧٧هـ) ؛ أورده نحواً من أربعين مرَّةً. وبالتأمل فيما ذكره الشربينيُّ فإنه يظهر بجلاء أنه تَابَعَ البقاعيَّ في كثير من المواضع، ونقل عبارته بحروفها، فهو متأثر به تأثراً واضحاً. ومن الجدير بالذكر ها هنا أن البقاعيَّ قد تميز عن بقية المفسرين فيما يتعلق بـ(أل) الدَّالَّة على الكمال في أكثر من جانبٍ ؛ فهو أكثرهم إيراداً وتوظيفاً للموضوع، ويمكن القول أيضاً بأن البقاعيَّ كان يسير وفق منهج مطرد في حمل (أل) على معنى الكمال بالنسبة لبعض الكلمات ؛ ككلمة (الحقّ) ؛ فسرها في نحو خمسة وثلاثين موضعاً بالأمر الثابت الكامل في الثبات[٤٧]، أو بالأمر الثابت الكامل في الحقية[٤٨]. ونحو ذلك من العبارات. وكذا فسَّر كلمة (الكتاب) حيث أريد به القرآن الكريم بالكتاب الكامل في نحو سبعة مواضع[٤٩]. وكذلك فسَّر كلمة (الرسول) حيث أريد به النبي محمد صلى الله عليه

---

(٤٦) الجواهر الحسان في تفسير القرآن ٣/١١٣.

(٤٧) ينظر على سبيل المثال: نظم الدرر ٧/٢١.

(٤٨) ينظر على سبيل المثال: نظم الدرر ٧/٨٩.

(٤٩) ينظر على سبيل المثال: نظم الدرر ١/٣٦٩، ٢/١٦١، ٦/١٨٠.

وسلم بالرسول الكاملِ الرِّسَالَةِ، ونحو ذلك من العبارات، فيما يزيد على عشرة مواضع[٥٠]. على أن كثرة إيراد البقاعيِّ لمواضع من (أل) الدَّالَّة على الكمال متفرداً بها عن سائر المفسرين ربما جعله يجانب الصواب أحياناً، ويكون ما ذكره محل انتقاد، كما سيظهر جلياً في المبحث الثالث، إن شاء الله تعالى.

ويمكن أن يضاف إلى هذه الأقسام الثلاثة قسمٌ رابعٌ، وهو: من لم يذكروا في تفاسيرهم (أل) الدَّالَّة على الكمال تصريحاً؛ كالطبريِّ (ت ٣١٠ هـ)، وابنِ أبي حاتمٍ (ت ٣٢٧هـ)، والواحديِّ (ت ٤٦٨هـ)، والبغويِّ (ت ٥١٠هـ)، وابن كثيرٍ (ت ٧٧٤هـ)، وغيرهم.

المبحث الثالث: نماذج من أقوال المفسرين في تفسير (أل) الدَّالَّة على الكمال مع مناقشتها

الأمثلة التي وظَّف المفسرون فيها (أل) الدَّالَّة على الكمال في تفسير القرآن الكريم كثيرةٌ، لا يمكن استعراضها جميعاً في هذا البحث، ولذا فسأقتصر على بعض الأمثلة، مع مناقشتها، وبيان ما لها وما عليها.

١ -قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

قال الزمخشريُّ (ت ٥٣٨ هـ): معناه: أنّ ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل، كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص، وأنه الذي يستأهلُ أن يُسَمَّى كتاباً، كما تقول: "هو الرَّجَلُ"، أي: الكامل في الرجولية، الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات

---

(٥٠) ينظر على سبيل المثال: نظم الدرر ٣١١/٥، ٥١٧/٥، ٣٧١/١٩، ٤٨٦/١٩.

الخصال(٥١). وقال أبو السعود (ت ٩٨٣ هـ): "والمعنى: ذلك هو الكتابُ الكاملُ، الحقيقُ بأن يُخَصَّ به اسم (الكتاب)؛ لغاية تفوقه على بقية الأفراد في حيازة كمالات الجنس، حتى كأنَّ ما عداه من الكتب السماوية خارج منه بالنسبة إليه"(٥٢).

ومن المناقشاتِ الواردةِ على هذا التفسيرِ للآية الكريمة أنَّ المعنى الذي ذكروه لم تُفده (أل) وحدها؛ بل انضم إليها في إفادة هذا المعنى التعبير باسم الإشارة (ذلك)؛ الذي يفيد علوَّ منْزلة ذلك الكتاب(٥٣).

هذا ولم يذكر جلُّ المفسرين مثل هذا التفسير في مواضع أخرى جاء التعبير فيها عن القرآن الكريم بلفظ (الكتاب)، غير أن البقاعي (ت ٨٨٥ هـ) قد أورد مثل ذلك المعنى في عدة مواضع؛ منها: قوله تعالى: ﴿ **ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ** ﴾ [البقرة: ١٧٦](٥٤)، وقوله تعالى: ﴿**وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ**﴾ [البقرة: ٢٣١](٥٥)، وقوله تعالى: ﴿ **وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ** ﴾ [المائدة: ٤٨](٥٦).

ومن المشكل أن البقاعيَّ نفسه قد فسَّر (الكتاب) في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ**﴾ [البقرة: ٥٣] بقوله: "أي: الكامل في نفسه، الجامع لكم على طريق

---

(٥١) الكشاف ٣٣/١. وينظر: تفسير الراغب الأصفهاني ٧٦/١. مفاتيح الغيب ٢٦٥/٢. أنوار التنْزيل ٣٧/١. روح المعاني ١١٣/١. التحرير والتنوير ٢٢١/١. مدارك التنْزيل ٣٨/١. اللباب في علوم الكتاب ٢٧٢/١. غرائب القرآن ١٣٦/١.

(٥٢) إرشاد العقل السليم ٢٣/١- ٢٤. وينظر: روح المعاني ١٠٩/١. التحرير والتنوير ٢٢١/١.

(٥٣) ينظر: الكشاف ٣٢/١. نظم الدرر ٧٩/١.

(٥٤) نظم الدرر ٣٥٤/٢.

(٥٥) نظم الدرر ٣٢١/٣.

(٥٦) نظم الدرر ١٨٠/٦.

الحق"(٥٧). وهذا التفسير مشكلٌ؛ إذ تكون التوراة قد شاركت القرآن الكريم في الحيثية المذكورة، مع أنه لا نقاش في أنَّ القرآن الكريم لا يشاركه كتاب آخر في كمالِهِ وعُلُوِّ منْزلته!!

٢ -قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾ [النساء: ١٥١].

قال الزمخشريُّ: "أي: هم الكاملون في الكفر"(٥٨).

ومما يناقش فيه هذا القول أن كلمة (للكافرين) في الآية ذاتها تعود على الكافرين المذكورين أَوَّلاً؛ لأنَّ اللام فيها للعهد الذكريِّ كما هو المتبادر. وعليه فيكون حمل (أل) في (الكافرون) على الكمال مشكلاً؛ لأنها ستحمل حتماً في الموضع الثاني على الكمال، فيكون المعنى: وأعتدنا للكافرين الكاملين في الكفر عذاباً مهيناً، فيكون العذاب المهين للكافرين الكاملين في الكفر فقط، وأما غيرهم من الكافرين فليس لهم مثل هذا العذاب المهين!!

والذي يترجح في هذا المقام أن معنى الكمال في الآية الكريمة غير مستفاد من (أل) كما ذكروه؛ وإنما الذي أفاد بلوغهم الغاية والمنتهى في الكفر هو كلمة (حقاً)، قال الرازيُّ: "المرادُ بهذا الحقِّ الكاملُ، والمعنى: أولئك هم الكافرون كفراً كاملاً ثابتاً حقّاً يقيناً"(٥٩). وقال الطِّيبيُّ: يدل على الكمال توسيط ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر

(٥٧) نظم الدرر ١/٣٦٩.

(٥٨) الكشاف ١/٥٨٣. وينظر: أنوار التنْزيل ٢/١٠٦. مدارك التنْزيل ١/٤١٠. السراج المنير ١/٣٤١. البحر المديد ١/٥٨٤. فتح القدير ١/٦١٣. فتح البيان ٣/٢٨٤. تفسير المنار ٦/٨.

(٥٩) مفاتيح الغيب ١١/٢٥٥.

المعرف بلام الجنس[٦٠]. وكذا فإن التعبير باسم الإشارة (أولئك) الذي هو للبعيد هو لإفادة بُعْدِ منْزلتهم في الكفر؛ فهو من دلالات بلوغهم الغاية فيه.

ومما يدلل على هذا أن كلمة (الكافرون) و(الكافرين) قد وردتا كثيراً في القرآن الكريم، وأنه لم يسغ حملها على معنى الكمال في جميع مواضعها إلا إذا كان السياق يعين على ذلك. بل إنّ بعض مواضعها يمتنع حمله على معنى الكمال؛ للعلة آنفة الذكر؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧] فيكون المعنى إذا حملت (أل) على الكمال: إن الكفار غير الكاملين في الكفر لا ييأسون من روح الله!! وكقوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا وَثَبِّتۡ أَقۡدَامَنَا وَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٠] فيكون الدعاء بالنصر هو فقط على الكفار الكاملين في الكفر!! وكلا المعنيين فاسدٌ بلا شكٍّ.

٣ -قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفۡتَرِي ٱلۡكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ﴾ [النحل: ١٠٥].

ذكر كثيرٌ من أهل التفسير في وجه من أوجه تفسير هذه الآية أن (أل) في (الكاذبون) هي للكمال، فيكون المعنى: وأولئك هم الكاذبون الكاملون في الكذب، المستحقون لإطلاق هذا الاسم عليهم دون غيرهم؛ لأنَّ ما عداه كأنه ليس بكذب بالنسبة إليه[٦١].

---

(٦٠) فتوح الغيب ٢٥٤/٤.

(٦١) الكشاف ٦٣٦/٢. أنوار التنْزيل ٢٤١/٣. مدارك التنْزيل ٢٣٥/٢. البحر المحيط ٥٩٨/٦. السراج المنير ٢٦٣/٢. إرشاد العقل ١٤٢/٥. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٣٧٠/٥. البحر المديد ١٩/٤. فتح القدير ٢٣٣/٣.

ويقال هنا ما قيل في الأمثلة السابقة؛ من أن إفادة معنى الكمال والبعد والتناهي لم يأت من (أل) وحدها؛ بل يساندها في ذلك اقترانها باسم الإشارة (أولئك)، وضمير الفصل.

وعلى هذا النسق يقال في كثير من الآيات الكريمة التي قال المفسرون إن (أل) فيها تفيد الكمال؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٧][٦٢]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧][٦٣]. وقوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [النحل: ١٠٨][٦٤].

٤ -ذكر البِقَاعِيُّ وجهاً أن اللام في (الصابرون) من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠] يمكن أن تكون لام الكمال؛ على معنى: أن من كمل صبره لم يكن عليه حساب. وهو قولٌ انفرد به البقاعيُّ، واستدل لقوله هذا بحديث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَا لَمَمٌ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، ادْعُ اللهَ أَنْ يَشْفِيَنِي، قَالَ: «إِنْ شِئْتِ دَعَوْتُ اللهَ أَنْ يَشْفِيَكِ، وَإِنْ شِئْتِ فَاصْبِرِي، وَلَا حِسَابَ عَلَيْكِ»، قَالَتْ: بَلْ أَصْبِرُ، وَلَا حِسَابَ عَلَيَّ"[٦٥][٦٦].

(٦٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٦٢/٢٣. أنوار التنْزيل ٨٣/٤. مدارك التنْزيل ٤٦٠/٢. فتوح الغيب ٢٢٧/٧. إرشاد العقل السليم ١٢٤/٦. روح البيان ٦٨/٦. روح المعاني ٢١٠/٩.

(٦٣) ينظر: الكشاف ٢٨٧/٢. مفاتيح الغيب ٩٧/١٦. أنوار التنْزيل ٨٨/٣. السراج المنير ٦٢٩/١. إرشاد العقل السليم ٨٠/٤. فتح القدير ٤٣٢/٢.

(٦٤) ينظر: الكشاف ٦٣٧/٢. أنوار التنْزيل ٢٤٢/٣. مدارك التنْزيل ٢٣٦/٢. البحر المديد ١٦٧/٣.. روح المعاني ٤٧٤/٧.

(٦٥) نظم الدرر ٤٧٢/١٦.

وما ذكره البِقَاعِيُّ رحمه الله غير مُتَّجِهٍ ؛ لأن لهذه الآية نظائر في سياقها ولفظها ومعناها، ولم يذكر هو ولا غيره أن اللام فيها يجوز أن تكون للكمال ؛ كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [البقرة: ١٥٣]. وكقوله تعالى: ﴿ أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَعۡلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمۡ وَيَعۡلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٤٢]. وكقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [الأنفال: ٤٦]. وحمل اللام على الكمال في ذلك كله لا يليق بجزالة نظم القرآن الكريم.

٥ -ذكر البقاعيُّ، وتبعه الشربينيُّ، أن اللام في كلمة (الواقعة) من قوله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ﴾ [الواقعة: ١] هي لام الكمال ؛ على معنى أنه لا واقعَ يستحقُّ أن يُسَمَّى (الواقعةَ) غيرها(٦٧).

وهو قولٌ غير مُسَلَّمٍ به ؛ فإن المعنى الذي ذكره لم تستقل اللام به ؛ وإنما هو مستفادٌ من خلال أنه اسمٌ للآخرة، وجميع أسماء الآخرة سواءٌ عرفت باللام أو لم تعرف فإنها تفيد أن جميع ما سواها مما يشترك معها في الاسم لا يشبهها ولا يقاربها ؛ مثل ﴿**الْحَاقَّةُ**﴾، و﴿**الْقَارِعَةُ**﴾، و﴿**الصَّاخَّةُ**﴾ و﴿**الطَّامَّةُ**﴾.

وكذا فإن تاء المبالغة ساندتها أيضاً في إفادة ذلك المعنى، كما ذكره البقاعيُّ والشربينيُّ(٦٨).

---

(٦٦) أخرجه أحمد في المسند أحمد ٤٣١/١٥، برقم (٩٦٨٩). وأخرجه ابن حبان في صحيحه ١٦٩/٧، برقم (٢٩٠٩).

(٦٧) نظم الدرر ١٩٦/١٩. السراج المنير ١٧٨/٤.

(٦٨) نظم الدرر ١٩٦/١٩. السراج المنير ١٧٨/٤.

ومما يمكن أن يكون على نحو ما ذكره البقاعي والشربيني وليس من أسماء الآخرة كلمة (الفاحشة)؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡ﴾ [النساء: ١٥]، فلو قيل هنا: إن المقصود أنها الفعلة المتناهية في الفحش، التي لا يستحق أن يسمى غيرها فاحشةً، لكان ذلك صحيحاً، غير أن اللام لم تفد هذا المعنى وحدها؛ وإنما ساندها في ذلك أصلُ معنى الفحش؛ وهو الزيادة، وساندها في ذلك أيضاً تاء المبالغة.

ولو كانت اللام في جميع ما شابه ذلك تفيد الكمال لأفادته في كل ما ماثلها؛ فقوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥] لا يستقيم حمل اللام فيه على الكمال؛ إذ إن نفخة الصعق هي الحَرِيَّةُ بأن توصف بالكمال، وأن لا صاعقة غيرها تستحقُّ أن تسمى صاعقة.

٦ -ذكر الإيجيُّ في تفسيره (جامع البيان) من أن (أل) في كلمة (المجرمون) من قوله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُبۡلِسُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ﴾ [الروم: ١٢] هي للكمال، ويكون المعنى: الكاملون في الجُرْم[٦٩].

والخلل في حمل (أل) على هذا المعنى ها هنا واضحٌ جليٌّ؛ إذ يكون الإبلاس فقط للمجرمين الكاملين في الجرم، وأما غيرهم من المجرمين فلا يبلسون!!

ولو أن الإيجيَّ حَمَلَ الكمال في الإجرام على معنى الكفر لكان الكلامُ صحيحاً، وذلك كما فسر به الآلوسيُّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُجۡرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [الزخرف: ٧٤] أي: إن الراسخين في الإجرام، الكاملين فيه؛ وهم الكفارُ، فكأنه قيل: إن الكفار في عذاب جهنم خالدون[٧٠].

(٦٩) جامع البيان للإيجي ٣/٢٩٣.

(٧٠) روح المعاني ١٣/١٠١.

٧ - ذكر البقاعيُّ، وتبعه الشربينيُّ، أن (أل) في كلمتي (السميع والبصير) من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] للكمال؛ أي: الكامل في السمع والبصر(٧١).

والحق أن الكمال هنا عُلِم من صدر الآية الكريمة من تنْزيه الله تبارك وتعالى؛ وعُلِم أيضاً من دليلٍ خارجيٍّ؛ وهو أنَّ للهِ صفاتِ الجلالِ والكمالِ، وأنه تَنَزَّهَ عن النقصان. فيكون سمْعُه وبصرُه –وكذا جميعُ صِفَاتِهِ جَلَّ جلالُه - كاملةً، سواءٌ عرفت بـ(أل) أو لم تعرَّف، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَ مَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٨١]، ونحوها من الآيات.

ونحوُ هذا ما ذكره ابن عاشور من أن (أل) في كلمة (الحيِّ) من قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨] للكمال؛ أي: الكامل حياته؛ لأنها باقيةٌ مستمرةٌ، وحياةُ غيرِه معرَّضة للزوال بالموت، ومعرضة لاختلال أثرها بالذهول كالنوم ونحوه فإنه من جنس الموت(٧٢). فهذا أيضاً مبنيٌّ على دليلٍ خارجيٍّ، كما تقدم في النقطة قبلها.

٨ -ذكر البقاعيُّ أن (أل) في كلمة (الرسول) من قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [آل عمران: ٣٢] للكمال؛ بمعنى: الرسول الكامل في الرسلية(٧٣).

والذي يظهر أن (أل) في (الرسول) هي للعهد؛ أي: الرسول المعهود المعروف لدى المخاطبين؛ وهو محمد صلى الله عليه وسلم. وفي تتمة كلام البقاعيِّ ما يؤكد هذا؛ حيث قال: "وهو وإن كان اسماً كلياً لكنه كان حين إنزال هذا الخطاب مختصاً

(٧١) نظم الدرر ١٧/٢٦٠. السراج المنير ٣/٥٣٠.

(٧٢) التحرير والتنوير ١٩/٥٩.

(٧٣) نظم الدرر ٤/٣٣٨.

بأكمل الخلق محمد بن عبد الله بن عبد المطلب المرسل إلى الخلق كافة"[٧٤]. وأما وجوب الطاعة له فيفهم من كلمة (رسول) نفسها سواء اقترنت بـ(أل) أو لم تقترن بها ؛ أي أن السبب في وجوب طاعته هو كونه مرسلاً من عند الله سبحانه. ويشهد لهذا المواضع الأخرى التي جاءت فيها كلمة (رسول) غير مقترنة بـ(أل) ؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٨١]، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [النساء: ١٣]، وغيرها من الآيات كثيرٌ.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء: ٥٩] وجَّه البقاعيُّ كون (أل) للكمال بأن معناه: الكامل الرسالة[٧٥].

وَيَرِدُ على هذا الكلام ما وَرَدَ على سابقه، بالإضافة إلى أنَّ لام الكمال - على ما سبق تقريره - تكون لاستغراق صفات أفراد الجنس، والجنس في هذا المقام هو جنسُ الرسل، لا الرسالات، فالكلام غير متناسقٍ.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ [الممتحنة: ١] جعل البقاعيُّ (أل) في كلمة (الرسول) في الموضعين دالةً على الكمال ؛ والمعنى أنه الرسول الكامل في الرسلية[٧٦].

---

(٧٤) المرجع نفسه.

(٧٥) نظم الدرر ٥/٣١١.

(٧٦) نظم الدرر ٥/٤٠١، ١٩/٤٨٦.

وجَعْلُ (أل) في هاتين الآيتين للكمال موهمٌ أنَّ علة المشاقة، وعلة الإخراج، هي كون الرسول كاملاً في الرسلية! وعليه فيكون الإنكار على المشاقين والمخرجين؛ لأنهم شاقوا الرسول الكامل الرسلية وأخرجوه، ولو كان رسولاً غير كامل الرسلية لما شاقوه، ولما أخرجوه!! ومن تأمَّل كلامَ البقاعيِّ يظهر له بجلاء أن المعنى الذي ذكره إنما هو مستفادٌ من كلمة (رسول) نفسها؛ فهم إنما شاقوه وأخرجوه؛ لأنه أعلمهم أنه رسول من عند الله، فكذبوه، وناصبوه العداء، فأنكر الحق –عز وجل - عليهم ذلك من حيث إنهم شاقوا رسولَه الذي أَرْسَلَه إليهم وأخرجوه، مع أن الواجب طاعته؛ لأنه مرسل من عند الله.

٩ -ذكر البِقَاعِيُّ أن (أل) في كلمة (الصلاة) من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٢] هي للكمال؛ والمعنى: فأقمت لهم الصلاةَ الكاملةَ؛ وهي المفروضة(٧٧). فأما كون الصلاة المذكورة في الآية هي الصلاة المفروضة، فهو معلومٌ بقرينةِ إقامةِ الصلاةِ، ومعلومٌ أيضاً من قرينةِ قصرِ الصلاةِ بسببِ الخوفِ، والقصرُ إنَّما هو للفريضة. فما ذهب إليه البقاعيُّ تحصيلُ حاصلٍ، وتطويلٌ بلا طائلٍ. علاوةً على ما قد يُفهم منه من انتقاصِ النافلةِ؛ من حيثُ كونُها غيرَ كاملةٍ!!

١٠ -ذكر البِقَاعِيُّ أن (أل) في كلمة (الطيبات) من قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤] للكمال، والمعنى: أُحِلَّ لكم الطيباتُ الكاملةُ الطيبِ؛ فلا خُبثَ فيها؛ بنوعِ تحريمٍ، ولا تَقَذُّرٍ من ذوي الطباع السليمة، مما لم يرد به نصٌّ، ولا صحَّ فيه قياسٌ(٧٨).

---

(٧٧) نظم الدرر ٣٨٠/٥.

(٧٨) نظم الدرر ٢١/٦. وينظر أيضاً: ١٥٤/١٣.

وهذا التفسير مشكلٌ جداً ؛ إذ يكون ما أحله الله لعباده هو الطيباتُ الكاملةُ الطيبِ، فإن لم تكن كاملةَ الطِّيبِ فهي ليست مما أحله الله!! ولعل البقاعيَّ كان يرمي بهذا التفسيرِ إلى تقريرِ قاعدةٍ فقهيةٍ ؛ وهي أن من أسبابِ التحريمِ الاسْتِقْذَارَ عِنْدَ ذَوِي الطِّبَاعِ السَّلِيمَةِ، وذلك فيما لم يرد به نصٌّ، ولا صحَّ فيه قياسٌ(٧٩). وهذه القاعدةُ لها أدلتُها عند الفقهاء، وليس هذا محل تفصيل القول فيها.

ولا ريب أن في حمل الآية على ما ذُكِرَ تحميلاً لها فوق ما تحتمل ؛ فمن الجليِّ كل الجلاء أن (أل) هنا هي جنسية لاستغراق أفراد الجنس ؛ أي : أُحِلَّ لكم جميعُ الطيبات ؛ فكل ما توفر فيه وصف الطيب، سواءٌ كان طيبها كاملاً أو غير كامل، فهو مما أحلَّ.

ومما يدل على ضعف ما قاله البِقَاعِيُّ أن الفقهاء إنما استدلوا على القاعدة المذكورة بقوله تعالى : ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف : ١٥٧]، وليس كما ذكره البقاعيُّ، وحينئذٍ فلا داعي للتكلف المذكور ؛ لأنه بعيد عن معنى الآية وسياقها.

١١ -ذكر البِقَاعِيُّ أن (أل) في كلمة (الحسنة) من قوله تعالى : ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام : ١٦٠] للكمال، والمعنى : من جاء بالحسنة الكاملة ؛ بكونها على أساس الإيمان(٨٠). وهذا التفسير تطويلٌ بلا طائلٍ ؛ فإن الحسنة لا تكون حسنةً أصلاً إلا إذا كانت على أساس الإيمان. ومما يُسْتَغرب أن البقاعيَّ نفسه قد حمل (أل) في (الْحَسَنَةِ) على الكمالِ، بينما حملها في (السيِّئَةِ) على الجنسِ(٨١)! والأقرب هنا ، والذي يقتضيه التقابل بين الحسنة

---

(٧٩) ينظر على سبيل المثال: بدائع الصنائع ٣٥/٥. بداية المجتهد ٢٢/٣. المجموع شرح المهذب ١٣/٩. المغني لابن قدامة ٤٠٥/٩.

(٨٠) نظم الدرر ٣٣٦/٧. وينظر أيضاً: السراج المنير ٧٧/٣.

(٨١) نظم الدرر ٣٣٦/٧.

والسيئة، أن تكون (أل) في الموضعين لاستغراق الجنس؛ أي: من جاء بحسنةٍ أيِّ حسنةٍ، ومن جاء بسيئةٍ أيِّ سيئةٍ.

١٢ -ذكر الزمخشريُّ وجهاً في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٤٧] أن (أل) في ﴿بالمؤمنين﴾ هي لام الكمال، على معنى: وما أولئك بالكاملين في الإيمان، وعلل الزمخشريُّ هذا الوجه بأنه على سبيل التَّهَكُّم بهم[٨٢]. وقد ضعف أبو السعود والآلوسيُّ هذا الوجه[٨٣]، ولم يذكرا وجه تضعيفه.

والذي يظهر في تضعيف هذا الوجه أن التَّهَكُّم المذكور تطويلٌ بلا طائلٍ؛ إذ المرادُ على هذا الوجه هو نفيُ الإيمانِ الكاملِ عنهم، فيُفهم من ذلك عدم نفي أصل الإيمان عنهم، فاحتيج إلى دفع هذا وردِّه فقيل: إن نفي كمال إيمانهم هو على سبيل التهكم؛ والمراد حقيقةً نفي الإيمان عنهم بالكلية. وأخصرُ من هذا وأجزلُ أن يقال: إنه نَفَى عنهم أصلَ الإيمانِ.

١٣ -ذكر البيضاويُّ أن (أل) في كلمة (المؤمنين) من قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٣] هي للكمال، والمعنى: وبشر المؤمنين الكاملين في الإيمان[٨٤]. وقد نَقَل الآلوسيُّ تعليلاً حسناً لهذا الوجه؛ وهو أنَّ الخطاباتِ السابقةَ في الآيات كانت للمؤمنين مطلقاً، فلو كانت هذه البشارةُ لهم كان مقتضى الظاهر أن يقال: (وبشرهم)، فلما وُضِعَ المظهرُ موضعَ المضمر عُلِمَ أنَّ المرادَ غيرُ السابقين؛ وهم المؤمنون الكاملون[٨٥].

---

(٨٢) الكشاف ٦٣٦/١. وينظر: نظم الدرر ٢٩٦/١٣.

(٨٣) إرشاد العقل السليم ٤٠/٣. روح المعاني ٣١٠/٣.

(٨٤) أنوار التنْزيل ١٤٠/١.

(٨٥) روح المعاني ٥١٩/١.

وعلى الرغم من حُسْنِ هذا الوجه ولطافته إلا أنه غيرُ قاطعٍ ولا جازمٍ ؛ إذ يجوز -كما عقَّب الآلوسيُّ على القول السابق - أن يكون العدول من المضمر إلى الظاهر للدلالة على العلية، وأنَّ مِلاك الأمر هو الإيمانُ(٨٦).

ولا يخفى أن القول الأخير فيه من الجَزالة ما ليس في الأول ؛ فالوصف الذي استُحِقَّتْ به تلك البشارةُ هو الإيمانُ، فكلُّ من تَحَقَّقَ فيه ذلك الوصفَ فقد استحقَّ تلك البشارةَ. وأما على القول الأول فلا يستحقُّ تلكَ البشارةَ إلا من كان كاملَ الإيمان. وفي هذا القولِ من تحجيرِ واسعِ رحمةِ الله ما فيه.

١٤ -ذكر البِقَاعِيُّ، وتبعه الشربينيُّ أن (أل) في كلمة (المؤمنون) من قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢] هي للكمال، والمعنى: ولما رأى المؤمنون الكاملون في الإيمان(٨٧).

وهذا الذي ذَكَرَاهُ -وإن لم يذكره غيرُهما - له توجيهٌ حسنٌ ؛ وهو أن المؤمنين ليسوا على درجةٍ واحدةٍ من الثبات واليقين ؛ بل هم متفاوتون في ذلك. والثباتُ ورباطةُ الجأشِ المذكورةُ في الآية الكريمة إنما هي من صفاتِ المؤمنينَ الكُمَّلِ، الراسخين في الإيمان. والله أعلم.

والخلاصة من هذا المبحث أن كثيراً مما قيل إن (أل) فيه للكمال، فيه نظر ولا يسلَّم به، وأن كثيراً من ذلك اعتراه نوعٌ من التكلف. ويظهر أيضاً أن الكمال الذي دلت عليه بعض الكلمات لم يأت من (أل) وحدها ؛ بل ساندها في ذلك أمور أخرى ؛

---

(٨٦) روح المعاني ١/٥١٩، ٦/٣٢.

(٨٧) نظم الدرر ١٥/٣٢٤. السراج المنير ٣/٢٣٣.

مثل اسم الإشارة الذي للبعيد (أولئك)، وضمير الفصل: (هو)، و(هي)، و(هم)، وأصل وضع الكلمة، وغير ذلك.

المبحث الرابع: الخلاف في دلالة (أل) بين الموصولية والكمال

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مرجحات القول بالموصولية

ظهر من خلال المباحث المتقدمة أن أكثر الأمثلة التي ذُكرتْ لـ(أل) الدَّالَّة على الكمال قد دخلت على اسم الفاعل؛ نحو: ﴿**الصالحين**﴾، ﴿**الكافرين**﴾، و﴿**الظالمين**﴾، و﴿**الفاسقين**﴾، و﴿**المؤمنين**﴾، و﴿**المفسدين**﴾، و﴿**الواقعة**﴾، و﴿**المفلحون**﴾، و﴿**المتقين**﴾، و﴿**الكاذبون**﴾، و﴿**العادون**﴾، و﴿**الغافلون**﴾، و﴿**الصابرون**﴾.... إلخ. وقد دخلت في بعض الأمثلة على غير اسم الفاعلِ، ولكن ذلك قليلٌ جداً.

وقد تقدم في التمهيد أن (أل) تأتي اسماً موصولاً بمعنى (الذي)، و(التي)، ونحوهما؛ وهي التي تدخل على أسماء الفاعلين والمفعولين.

وعليه فإن كثيراً من المواضع التي تناولها هذا البحث تصلح لأن تكون (أل) فيها موصولة، وتصلح لأن تكون للكمال، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾ [الأنفال: ٢]، إذا كانت (أل) موصولة فالمعنى: الذين آمنوا، وإذا كانت للكمال فالمعنى: الكاملون في الإيمان. وهكذا في بقية الأمثلة. فأيهما الأولى: الموصولية أم الكمال؟

وبعد النظر والتدقيق فالذي يظهر في الجواب عن هذا السؤال: أن الأصل في هذا الباب أن تحمل (أل) على الموصولية؛ للأسباب الآتية:

١ - أن (أل) الموصولة محمولة على الحقيقة، بينما (أل) التي للكمال فهي محمولة على المجاز كما سبق تقريره في بداية البحث. والحمل على الحقيقة أولى من الحمل على المجاز.

٢ - أن الموصولة مطَّرِدَةٌ ويصلح القول بها في جميع مواضعها، وأما التي للكمال فهي غير مطَّرِدَةٍ، ولا يصلح القول بها في جميع مواضعها.

٣ - أن الموصولة تَسْتَقِلُّ بنفسها ولا تحتاج إلى أُمُورٍ تساندها ولا ألفاظ تصاحبها، وأما التي للكمال فتحتاج إلى ما يساندها؛ كضمير الفصل، أو اسم الإشارة، أو السياق، أو غير ذلك مما سبق بيانه في البحث.

٤ - أن حمل (أل) على الموصولية يأتي بدون تَكَلُّفٍ ولا تَمَحُّلٍ، وأما حملها على الكمال فقد ظهر من خلال البحث أنه كان متكلفاً في كثير الأمثلة.

المطلب الثاني: مرجحات القول بالكمال

ظهر للباحث من خلال استقراء كلام المفسرين، وتوظيفهم لـ(أل) الدَّالَّة على الكمال في التفسير أن للحمل على معنى الكلام مرجحات ترجح حمل (أل) على الكمال في بعض الأحوال والسياقات، بل قد يتعيَّن ذلك أحيانا. وفيما يأتي أبرز هذه المرجحات:

١- عندما يكون الكلامُ تكراراً لما سبق، أو تحصيلَ حاصلٍ.

فبعض الآيات الكريمة إن لم تُحمل (أل) فيها على معنى الكمال يكون الكلام تكراراً، أو تحصيلَ حاصلٍ، ويكون كتعريف الماء بالماء. ومن الأمثلة على هذا:

❖ قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٧]. فابتغاء غير الأزواج غير أزواجهم هو عدوانٌ وأمرٌ حرمه الله عليهم، فيكون الكلام كما لو قيل: فمن اعتدى فأولئك هم العادون. ولما كان هذا المعنى باهتاً يُنَزَّهُ القرآن الكريم

عن مثله كان الأكمل أن تُحمل (أل) على معنى الكمال، بمعنى: فأولئك هم الكاملون في العدوان، المتناهون فيه، كما ذكره كثيرٌ من المفسرين(٨٨).

❖ قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾ [الزمر: ١٥]. فلو لم تُحْمَلْ (أل) في (الخاسرين) على معنى الكمال لكان الكلام تعريفاً للشيء بنفسه؛ إذ يكون المعنى: إن الخاسرين الذين خسروا. ولكن الآية الكريمة تُبَيِّنُ أن هؤلاء المذكورين هم أشد الخاسرين خسراناً(٨٩)، وقد حازوا في الخسران غايته ومنتهاه. ويساند القول بحمل (أل) على معنى الكمال في الآية ما جاء في خاتمتها؛ من قوله تعالى: ﴿أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾، وما فيه من المبالغات العديدة.

٢- عندما لا يصح الحصر إلا بحمل (أل) على معنى الكمال.

في كثير من آيات القرآن الكريم لا يصح الحصرُ إلا إذا حُمِلَتْ (أل) على معنى الكمال، ومن ذلك:

❖ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٠]. فتوسيط ضمير الفصل (هم)، والتعريف، يفيدان الحصر. ولو حُصر الضلال في المذكورين لم يكن المعنى صحيحاً؛ لأن الضلال يوجد في غيرهم أيضاً(٩٠). والمخرج من هذا أن تحمل (أل) في (الضالون) على معنى الكمال، فيكون المعنى: وأولئك هم الكاملون في الضلال.

---

(٨٨) ينظر على سبيل المثال: مفاتيح الغيب ٢٦٢/٢٣. أنوار التنْزيل ٨٣/٤. مدارك التنْزيل ٤٦٠/٢. إرشاد العقل السليم ١٢٤/٦. روح المعاني ٢١٠/٩.

(٨٩) ينظر: أنوار التنْزيل ٣٩/٥. مدارك التنْزيل ١٧٣/٣. غرائب القرآن ٦١٩/٥. السراج المنير ٤٣٨/٣. إرشاد العقل السليم ٢٤٧/٧. روح البيان ٨٧/٨. البحر المديد ٦٢/٥. فتح القدير ٥٢٣/٤. روح المعاني ٢٤٠/١٢.

(٩٠) حاشية الشهاب ٤٤/٣. روح المعاني ٢١٠/٢.

❖ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]. فحمل (أل) في (الغافلون) على معنى الكمال ضروريٌّ في هذه الآية؛ لكي يصح الحصر؛ إذ الغفلة عند غيرهم كثيرة، ولكنها بالنسبة إلى غفلتهم كلا غفلة[٩١].

❖ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]. ذكرت الآية الكريمة عدة صفات للمؤمنين، وصُدِّرت بـ(إنما) المفيدة للحصر. وحتى يصح هذا الحصر لا بد من حمل (أل) في (المؤمنون) على معنى الكمال؛ أي: الكاملون في الإيمان المخلصون فيه[٩٢]، ويرى الآلوسي قطعيَّة الحمل على معنى الكمال هنا[٩٣]. والواقع أن الصفات المذكورة صفات الكاملين في الإيمان، ولا يلزم أن من لم يتصف بتلك الصفات ليس مؤمناً.

❖ قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٢]، حمل البقاعيُّ (أل) في (المفسدون) على الكمال؛ على معنى: أنهم هم الكاملون في الإفساد، البالغون من العراقة فيه ما يجعل إفسادَ غيرهم بالنسبة إلى إفسادهم عدماً[٩٤]. ولو لم تُحْمَلْ (أل) على الكمال في هذه الآية لانحصر الإفساد فيهم وحدهم، وليس الأمر كذلك، فكم من مفسدٍ غيرهم!؟

---

(٩١) حاشية الشهاب ٢٣٧/٤- ٢٣٨.

(٩٢) المحرر الوجيز ٥٠١/٢. أنوار التنْزيل ٤٩/٣. السراج المنير ٥٥٢/١. إرشاد العقل السليم ٤/٤. حاشية الشهاب ٢٥١/٤. روح المعاني ١٥٥/٥.

(٩٣) روح المعاني ١٥٥/٥.

(٩٤) نظم الدرر ١١١/١.

٣- عندما يكون الكلام موهماً خلاف المراد

فبعض الآيات الكريمة إن لم تُحمل (أل) فيها على معنى الكمال يكون الكلام معكوساً، ويعطي معنىً خلاف المعنى المراد. ومن الأمثلة على هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧]. فمن المعلوم أن النفاق درجة أعلى من الفسق وأخصُّ منه؛ فكل منافق فاسق، وليس كلُّ فاسق منافقاً؛ لأن العبد قد يكون من عصاة المسلمين، فيكون فاسقاً، ولكنه ليس منافقاً. ولو حملت (أل) في الآية على غير معنى الكمال لاقتضى ذلك أن كل فاسقٍ منافقٌ. فكان من الضروريِّ أن تحمل (أل) في الآية على معنى الكمال؛ ليكون المعنى: إن المنافقين هم الكاملون في الفسق(٩٥).

٤- عندما يتعلق الكلام بتنْزيه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

الأنبياء هم صفوة الخلق وأكملهم، وقد اختصهم الله بأكمل الصفات وأسماها، ومن ثم فإن ما يليق بآحاد الناس قد لا يليق بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومن هنا فإنه يترجح وقد يتعين أن تحمل (أل) على الكمال إذا كان الكلام عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأنعام: ٨٥]. وقوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [يوسف: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَدْخَلْنَٰهُمْ فِى رَحْمَتِنَآ ۖ إِنَّهُم مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٦]، وقوله تعالى على لسان سليمان عليه السلام: ﴿وَأَدْخِلْنِى بِرَحْمَتِكَ فِى عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾

---

(٩٥) الكشاف ٢/٢٨٧. مفاتيح الغيب ١٦/٩٧. أنوار التنْزيل ٣/٨٨. مدارك التنْزيل ١/٦٩٢. غرائب القرآن ٣/٤٩٨. السراج المنير ١/٦٢٩.

[النمل: ١٩]. وقوله تعالى حكاية عن يونس عليه السلام: ﴿فَٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [القلم: ٥٠].

فالذي يليق قطعاً بمقام الأنبياء عليهم السلام أن تحمل (أل) من كلمة (الصالحين) في هذه الآيات وما ماثلها على الكمال؛ لكي يكون معنى (الصالحين): الكاملين في الصلاح، المعصومين عن فعل الكبائر والصغائر[٩٦]. فإن لم تُحْمَلْ (أل) على الكمال فلا فضل حينئذٍ للأنبياء على غيرهم.

الخاتمة

تتضمن هذه الخاتمة أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال هذا البحث، وهي:

١ - حمل (أل) على معنى الكمال ذائع شائع، وقال به جلُّ علماء اللغة، وعلماء التفسير.

٢ - اختلفت عباراتُ أهلِ اللغةِ في التعبيرِ عن (أل) الدالة على الكمال؛ فعبَّروا عنها بعدة تعبيرات، بعضُها يقرُبُ من بعضٍ، وأرجحها: (أل) الدالة على الكمال، و (أل) التي تدل على استغراق صفات الأفراد. وأما المفسرون فلم يعبروا عنها إلا بـ(أل) الدالة على الكمال.

٣ - حمل (أل) على معنى الكمال لا بُدَّ له من معونة السياق والمقام، ولذا فهو ليس وجهاً مطلقاً لـ(أل) يقال في أية جملة وكلمة.

---

(٩٦) ينظر على سبيل المثال: أنوار التنْزيل ١٧١/٢. السراج المنير ٥٢٦/٢. إرشاد العقل ٢٥٠/٦. حاشية الشهاب ٣٧٩/٥. فتح القدير ٤٩٦/٣. روح المعاني ٧٨/٩، فتح البيان ٣٦٣/٨، محاسن التأويل ٢١٤/٧. تيسير الكريم الرحمن ص: ٩٦٦. التحرير والتنوير ٢١٥/٢٠.

٤ - كثيرٌ من المواضع التي ذكر المفسرون أن (أل) فيها تفيد الكمال لم تستقلَّ (أل) وحدها في ذلك؛ بل ساندها فيه أمور أخرى؛ كتوسيط ضمير الفصل بين المبتدإ والخبر، والتعبير باسم الإشارة (أولئك)، وأصل وضع الكلمة، وغير ذلك.

٥ - تفاوت المفسرون في توظيفهم (أل) الدالة على الكمال بين مقلٍّ، ومتوسط، ومكثرٍ. وأكثر المكثرين في ذلك هو البقاعيُّ في تفسيره (نظم الدرر).

٦ - لحملِ (أل) على معنى الكمال مرجحاتٌ يترجح بها على حملها على معنى الموصولية، وكذا فإن لحملها على الموصولية مرجحات يترجح بها على حملها على معنى الكمال.

٧ - يوجد تفاوت واضح بين المفسرين في توظيف (أل) الدالة على الكمال في تفسير القرآن الكريم، وأكثرهم توظيفاً لذلك هو البقاعي رحمه الله؛ فقد ذكره في تفسيره في مواضع كثيرة جداً.

وصلى الله وسلَّم وبارك على عبده ونبيه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

قائمة المصادر والمراجع

[١] *الإتقان في علوم القرآن*. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

[٢] *إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم*. أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت ٩٨٣هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيْروت، د ت.

[٣] *أنوار التنْزيل وأسرار التأويل*. ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٩١هـ). تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيْروت، ط١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م.

[٤] *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*. عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري (٧٦١ هـ). تحقيق: يوسف البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيْروت، د ت.

[٥] *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*. أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني (ت ١٢٢٤ هـ). تحقيق: أحمد رسلان، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي — القاهرة، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م.

[٦] *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥ هـ). دار الفكر، بيْروت، د ت.

[٧] *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. مسعود بن أحمد الكاساني (ت ٥٨٧ هـ). دار الكتاب العربي، بيْروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

[٨] *التحرير والتنوير*. محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ). دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م.

[٩] *التعريفات*. علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ). تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيْروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٩٥م.

[١٠] *تفسير الراغب الأصفهاني*. الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ). تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم/ دمشق، الدار الشامية/ بيْروت، ط١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.

[١١] *تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)*. محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤ هـ). الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

[١٢] *تهذيب اللغة*. محمد بن أحمد بن الهروي الأزهري (ت ٣٧٠ هـ). تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيْروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

[١٣] *توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك*. ابن أم قاسم المرادي (ت ٧٤٩ هـ). تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي - القاهرة، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

[١٤] *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*. عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦هـ). تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيْروت، ط١، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠ م.

[١٥] جامع *البيان عن تأويل آي القرآن*. محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ). تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمود محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيْروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

[١٦] جامع *البيان في تفسير القرآن (تفسير الإيجي)*. محمد بن عبد الرحمن الإِيجي (ت ٩٠٥ هـ). دار الكتب العلمية، بيْروت، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

[١٧] *الجنى الداني في حروف المعاني*. المرادي، الحسن بن القاسم. تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيْروت، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

[١٨] *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*. عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت ٨٧٦هـ). تحقيق: محمد علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيْروت، ط١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م.

[١٩] *حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي*. شهاب الدين عبد الله بن عمر الخفاجي (ت ١٠٦٩ هـ). دار الكتب العلمية، بيْروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

[٢٠] *حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك*. محمد بن علي الصبان (١٢٠٦ هـ). دار الكتب العلمية بيْروت، ط١، ١٤١٧ هـ -١٩٩٧م.

[٢١] *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت ١٠٩٣ هـ). تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م.

[٢٢] *دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)*. عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (*ت ق ١٢ هـ*)، عرَّبه عن الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيْروت، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.

[٢٣] *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. شهاب الدين محمود بن عبدالله الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ). تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيْروت، ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م.

[٢٤] *السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير*. محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧ هـ). مطبعة بولاق، القاهرة، ١٢٨٥ هـ. دت.

[٢٥] *شرح الأشموني على ألفية ابن مالك*. علي بن محمد بن عيسى الأُشْمُونِي (ت ٩٠٠ هـ). دار الكتب العلمية بيْروت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

[٢٦] شرح *التصريح على التوضيح*. خالد بن عبد الله الأزهري (ت ٩٠٥ هـ). دار الكتب العلمية، بيْروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

[٢٧] شرح *الكافية الشافية*. محمد بن عبد الله ابن مالك الجياني (ت ٦٧٢ هـ). تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، د ت.

[٢٨] شرح *شذور الذهب في معرفة كلام العرب*. عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١ هـ). تحقيق: عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، سوريا، دت.

[٢٩] شرح *قطر الندى وبل الصدى*. عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١ هـ). تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، ط ١١، ١٣٨٣هـ - ١٩٦١م.

[٣٠] صحيح *ابن حبان بترتيب ابن بلبان*. أبو حاتم محمد بن أحمد ابن حبان (ت ٣٥٤ هـ). تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيْروت، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

[٣١] *غرائب القرآن ورغائب الفرقان*. الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٨٥٠هـ). تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيْروت، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

[٣٢] *فتحُ البيان في مقاصد القرآن*. محمد صديق خان بن حسن القِنَّوجي (ت ١٣٠٧هـ). قدّم له وراجعه: عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، المكتبة العصرية، بيْروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ م.

[٣٣] *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*. محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير/دمشق، دار الكلم الطيب/بيْروت، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

[٣٤] *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب*. الحسين بن محمد بن عبد الله الطِّيبي (ت ٧٤٣هـ). الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، مجموعة رسائل دكتوراة وماجستير، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

[٣٥] *كتاب سيبويه*. عمرو بن عثمان الملقب بسيبويه (ت ١٨٠ هـ). تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨م.

[٣٦] *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. محمد بن علي التهانوي (ت ١١٥٨ هـ). تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيْروت، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

[٣٧] *الكليات*. أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي (ت ١٠٩٤هـ). تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيْروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

[٣٨] *اللباب في علوم الكتاب*. عمر بن علي بن عادل الدمشقي (ت ٧٧٥هـ). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيْروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

[٣٩] *المجموع شرح المهذب*. محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر، بيْروت، د. ت.

[٤٠] *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي (ت ٥٤٢ هـ). تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيْروت، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

[٤١] *مدارك التنْزيل وحقائق التأويل*. عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت ٧١٠هـ). تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيْروت، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

[٤٢] *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ). تحقيق وتخريج: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيْروت، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

[٤٣] *مشارق الأنوار على صحاح الآثار*. عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ). المكتبة العتيقة ودار التراث، د ت.

[٤٤] *معجم اللغة العربية المعاصرة*. أحمد مختار عمر (ت ١٤٢٤هـ). دار عالم الكتب، بيْروت، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

[٤٥] *معجم المقاييس في اللغة*. أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ). تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيْروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. د ت.

[٤٦] *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*. عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١ هـ). تحقيق: د.مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيْروت، الطبعة السادسة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

[٤٧] *المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني*. موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م. د ت.

[٤٨] *مفاتيح الغيب*. فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيْروت، ط٣، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م.

[٤٩] *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي (ت ٨٨٥هـ). دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دت.

[٥٠] *الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه*. مكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ). تحقيق: عدد من طلبة الدراسات العليا رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

[٥١] همع *الهوامع في شرح جمع الجوامع*. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ). تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، د ت.

The article (the) and its meaning of perfection to illustrate the holy Quran

Dr. Hatem Jalal Al-Tamimi
Associate Professor of Exegesis and Quran Sciences
Collage of Quran and Islamic Studies
Al-Quds University – Palestine

Abstract. This study aims to identify one kind of the article “the” that means perfection . It also tries to prove the meaning of perfection through what scientists of Arabic and distinguished illustrators of Quran who used that meaning of the article “the” to illustrate the holy Quran . They demonstrated models of what the illustrators say and discussed that to agree on disagree depending on the illustrators justificans and attitudes.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة *القصيم*، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ١٥٩-٢٢٣ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

منهج الحافظ عمرو بن علي الفلاس في نقد الرواة

د. ليلى بنت سعيد بن عبدالله السابر
أستاذ الحديث المساعد، قسم السنة النبوية وعلومها
كلية أصول الدين بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

يتناول البحث دراسة عن الحافظ عمرو بن علي الفلاس رحمه الله، وذلك بذكر سيرته وعصره وشيوخه وتلاميذه ومكانته بين العلماء، وأثره في نقد الرواة والأسانيد والمتون ، وبيان منهجه في نقد الرواة، وذلك بعد دراسة لأحوال الرواة الذين نقدهم وتكلم عليهم بجرح أو تعديل، وأيضاً يسّر الله لي ذكر أبرز النتائج العلمية والعملية من هذا البحث.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أمّا بعد:

فإنه حريٌّ بطالب العلم أن يتعرف على أعلام السنة ويدرس سيرتهم ومناهجهم وجهودهم في خدمة الحديث وأهله لاسيما علماء الجرح والتعديل الذين أفنوا أعمارهم في دراسة أحوال الرواة ونقد مروياتهم ودراسة أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم والحكم عليها وبيان الحديث الصحيح من الضعيف والموضوع، ومن هؤلاء العلماء الذين اعتنوا بدراسة أحوال الرواة والنظر في مروياتهم: الحافظ أبو حفص عمرو بن علي الفلاس، وقد منَّ الله علي بدراسة مفصّلة لجميع الرواة الذين تكلّم فيهم الفلاس بجرح أو تعديل، فعزمتُ بعد الاتكال عليه بجمع أقواله فيهم، وبيان منهجه في نقد الرواة.

- **أهمية الموضوع وأسباب اختياره:**

وقد دفعني لدراسة منهجه جملة أمور. منها:

أولًا: أن الفلاس إمام حافظ كما أن له مكانة بين العلماء لاسيما الجهابذة منهم كالبخاري وأبي حاتم ويحيى بن سعيد القطان ويحيى بن معين وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم.

ثانيًا: اعتماد كثيرٍ من العلماء النقّاد على حكمه على الرواة منهم الحافظ ابن عدي في الكامل والخطيب البغدادي في تاريخه وغيرهم.

ثالثاً: أنه من الأئمة المتقدمين الذين وفقهم الله لحفظ السنة روايةً و درايةً ، ورحلوا لنشر هذا العلم فكان من حقه على المنتسبين لخدمة الحديث أن يجمع جهده في بحث علمي .

رابعاً: أنني لم أجد على حدّ بحثي دراسة شاملة لمنهج الفلاس في الرواة بناءً على دراسة جميع الرواة الذين تكلم عليهم، وقد وقع بيدي أثناء البحث دراسات عن الفلاس لكني لم أجدها تفي بمكانة هذا العالم وما بذله من جهد لخدمة السنة النبوية.

رابعاً: ما وجدته في هذا العالم الفذ من ذكاء وفطنة في نقد الرواة ودقة في إطلاق الحكم عليهم وبيان خلاصة حالهم والحكم على مروياتهم مما يجدر الوقوف عليه ودراسته تفصيلاً ،

خامساً: رغبةً مني في خدمة طلاب العلم محبي سنة النبي صلى الله عليه وسلم في معرفة فضل هذا العالم وأثره في حفظ السنة ،لذا استحسنت فكرة جمع أقواله في الرواة وبيان منهجه ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

• **أهداف الموضوع:**

أولاً: البحث عن الرواة الذين تكلم فيهم الحافظ الفلاس ومقارنة أقواله عنهم بأقوال أئمة الجرح والتعديل ودراسة خلاصة حالهم[١].

ثانياً: دراسة لمنهج الحافظ الفلاس في نقد الرواة من خلال الدراسة السابقة و ذكر القواعد والأسس التي اعتمد عليها الفلاس في نقد الرواة.

ثالثاً: استقراء و دراسة لعبارات الفلاس في الجرح والتعديل لا سيما ما كان مركباً مثل قوله عن جعفر بن الزبير (متروك الحديث وكان رجلاً صدوقاً كثير الوهم).

(١) وقد تيسر ذلك لي بفضل الله في بحث آخر مستقل أثناء فترة تفرغي من الجامعة وكان بعنوان (الرواة الذين تكلم عليهم الفلاس ، دراسة نقدية "

- **الدراسات السابقة:**

عثرت على الدراسات الآتية :

أولاً : الإمام عمرو بن علي الفلاس محدثاً وناقداً/ الدكتور موفق عبد القادر، ١٤٢٢بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية.

وقد ذكر سمات منهجه في بضع فقرات، كما أن بحثه لم يحتو على دراسة نقدية ،ولم يتوسع في شرح ألفاظ الجرح والتعديل .

ثانياً: الفلاس منهجه وأقواله في الرواة/ دراسة وجمع و تحقيق حمد فاضل معلوم. و هي أطروحة ماجستير مقدمة لجامعة الملك عبدالعزيز ١٤١٣ه

وقد تطرق الباحث إلى منهج الفلاس في الفصل الثاني ، ولكنه بشكل مختصر جداً حيث حصر منهجه بمبحث سمّاه : سمات منهجه و ذكرها بثلاث عشرة فقرة مع قلة الإشارة إلى الرواة في هذا المبحث ، واكتفى بذكر أقواله عن الرواة بمبحث آخر لكن بحثه خلا من عقد مقارنة بين أقوال الفلاس و غيره من أئمة الجرح والتعديل ، كما أنه لم يتوسع في شرح ألفاظ الجرح والتعديل عند الفلاس.

ثالثاً: الإمام عمرو بن علي الفلاس و جهوده في الجرح والتعديل، وهو بحث مقدم من الباحث : ساجد منذور علي عبطان، جامعة بغداد وقد بحثت عنه فلم أجده مطبوعاً ولكنني وجدت نسخة منه في الفهرس الآلي بمكتبة بغداد ، ولم أتمكن من الدخول على المكتبة إذ أنها قيد التجربة.

واختلف بحثي عنهما بإضافة ما يلي :

١ - دراسة جميع الرواة الذين نقدهم الفلاس ومقارنة أقواله بأقوال الأئمة ثم النظر في خلاصة حالهم بناء على هذه الدراسة .

٢ - دراسة ألفاظ الجرح والتعديل عند الفلاس .

٣ - بيان سمات منهجه بناء على الدراسة السابقة .

٤ - إضافة نتائج في البحث لم تذكر في البحثين السابقين .

• **منهج البحث:**

١ - جمع واستقراء جميع الرواة الذين تكلم فيهم الفلاس من كتب الجرح والتعديل سواء المتقدمين ممن عاصر الفلاس أو المتأخرين ، ومن أهم الكتب التي وجدت فيها أقوالاً كثيرة للفلاس كتاب الكامل في أسماء الرجال، لأبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني، وكتاب تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي. و غيرها من كتب الجرح والتعديل المعتمدة.

٢ - دراسة ألفاظ الفلاس في الجرح والتعديل .

٣ - تخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث والحكم عليها.

٤ -اعتمدت في البحث على كتب الجرح والتعديل التي ذكرت أقوال الفلاس، إذ أنه لا يوجد للفلاس كتاباً مطبوعاً يجمع أقواله.

• **خطة البحث:**

• **يتكون البحث من مقدمة وفصلين وخاتمة :**

مقدمة سبق ذكرها - وفيها بيان أهمية الموضوع وأسباب اختياره والدراسات السابقة -

الفصل الأول: ترجمة الحافظ الفلاس وفيه تسعة مباحث

المبحث الأول: اسمه ونسبه ولقبه وكنيته.

المبحث الثاني: مولده ونشأته وأسرته وطلبه للعلم.

المبحث الثالث: عصره من الناحية السياسية والعلمية .

المبحث الرابع: رحلاته العلمية .

الفصل الأول

المبحث الأول: اسمه و نسبه ولقبه وكنيته

هو عَمْرو بن عليّ بن بَحْر بن كَنيز السّقاء الباهلي البصري أبو حفص الفلاس الصيرفي الشافعي[١]

ونسبته إلى باهلة [(٢)] وهم : بنو مالك بن أعصُر بن سعد بن قيس بن عيلان بن مضر بن نزار بن معد من عدنان .

---

(٢) نسبه إلى الشافعية ابن كثير في طبقات الفقهاء (١٤٩/١ ت ٣٤)

(٢) اللباب في تهذيب الأنساب (١١٦/١)

ونسبة باهلة إلى أمهم : باهلة بنت صعب بن سعد العشيرة من مدحج [٣]

ولقبه "الفلاس""الصيرفي " نسبة إلى من يبيع الذهب[٤].

قال رحمه الله: روى عني عفان بن مسلم حديثاً فسمّاني الفلاس وما كنت فلاّساً قط [٥]

كان جده يلقب بـ (السقاء) نسبةً لمن يسقي الماء.[٦]

قال يحيى الساجي رحمه الله: لم يكن يسقي الماء إنما يخرج ماله لسقي الماء بعرفات، وفي المواضع التي ينقطع الماء بالناس فيها، ويخرج من ماله لله عز وجل [٧]

المبحث الثاني: مولده ونشأته وأسرته وطلبه للعلم

ولد سنة نيفٍ وستين ومائة بالبصرة.

أما أسرته فلم أجد لهم ذكراً عند من ترجموا له سواء من جهة والده أو أمه أو ذريته، وسبب ذلك والله أعلم أنهم لم يكونوا من أهل الحديث، إلا أن جده بحر بن كنيز السقاء كان من رواة الحديث.[٨]

---

(٣) جمهرة أنساب العرب ص٢٤٥

(٤) الأنساب (٩/٣٥٤)

(٥) اللباب (٢/٤٤٩)

(٦) الأنساب (٧/٩٠)

(٧) المعلم بأسماء شيوخ البخاري ومسلم ص٤٤

(٨) اتفق العلماء على ضعف حديثه، قال أبو حاتم والحربي :ضعيف ،وقال ابن معين : لا يكتب حديثه ،ليس بشيء وقال البخاري :ليس هو عندهم بقوي، وقال النسائي: ليس بثقة ولا يكتب حديثه ، وقال الدارقطني: متروك، وقال ابن حجر: ضعيف تهذيب التهذيب (١/٢٦٤ت ٧٧٣)(الجرح والتعديل (٢/٤١٨ ت ١٦٥٥)تاريخ يحيى بن معين برواية الدوري٢/٥٣)(٩٤/ت ٦٣٧)

❖تلقى الفلاس العلم عن شيوخ بلده في البصرة وبغداد وكان يتنقل بينهما وابتدأ سماعه وحضور مجالس الذكر وهو صغير فحضر عند حماد بن زيد (ت ١٧٩هـ)

قال أبو حفص الفلاس: حضرت مجلس حماد بن زيد وأنا صبي وضيء، فأخذ رجل بخدي ففررت و لم أعد [٩] كما سمع من يزيد بن زريع (ت ١٨٢هـ) ومعاذ بن معاذ (ت ١٦٩هـ) ويحيى بن سعيد القطان (ت ١٩٨هـ) وعبدالرحمن بن مهدي (ت ١٩٨هـ) وغيرهم ممن سيأتي ذكرهم في مطلب خاص وهم شيوخه.

المبحث الثالث: عصره من الناحية السياسية والعلمية

أولاً: الحالة السياسية: ولد الفلاس بعد عام (١٦٠ هـ) في بداية ظهور الدولة العباسية (العصر العباسي الأول) إبان حكم الإمام المهدي رحمه الله تعالى، وقد تميزت فترة ولايته بالأمن والطمأنينة ورغد العيش والأمن الفكري حيث حارب أهل البدع والضلال والإلحاد، ثم خلفه ابنه موسى الهادي (١٦٩ إلى١٧٠هـ) وسار على نهج أبيه في الحكم.

ثم عاصر فترة ولاية الخليفة هارون الرشيد (١٧٠ إلى ١٩٤ هـ) وقد بلغت الدولة العباسية في عصره أوجّ عزتها واتسعت رقعة البلاد الإسلامية ، وقد عهد بالخلافة لابنه محمد (الأمين) الذي حكم ما يقارب خمس سنوات.

ثم تولى الخلافة أخوه عبدالله (المأمون) (١٩٨ إلى ٢١٨ هـ) وقد جرى للعلماء في هذه الفترة بلاء عظيم ألا وهي فتنة امتحانهم بمسألة (خلق القرآن) فثبت من ثبت، وأُبتلي البعض فأجاب.

---

(٩) سير أعلام النبلاء (٤٧١/١١)

ثم شهد خلافة محمد (المعتصم) الذي بويع بعهد من المأمون واستمر على نهج المأمون في امتحان العلماء بل وكتب بذلك إلى الأمصار، إلى أن توفاه الله سنة (٢٢٧هـ).

ثم خلفه ابنه الواثق (هارون) وقد استمرت ولايته إلى عام (٢٣٢ هـ) وقد دام هذا البلاء أربعة عشر عاماً إلى أن بويع الخليفة جعفر (المتوكل)

وقال خليفة بن خياط : استخلف المتوكل، فأظهر السنة وتكلم بها في مجلسه وكتب إلى الآفاق برفع المحنة وبسط السنة ونصر أهلها .

وقال ابن الأثير رحمه الله: وفي سنة (٢٣٤ هـ) أظهر المتوكل السنة، وزجر عن القول بخلق القرآن وكتب بذلك إلى الأمصار واستقدم المحدثين إلى سامراء وأجزل صلاتهم، ورووا أحاديث الرؤية والصفات[١٠]

ثم خلفه ابنه المنتصر بالله (محمد) سنة (٢٤٧ هـ) لكنه ما لبث في الحكم إلا ستة أشهر، ثم شهد أيضاً ولاية الخليفة (المستعين بالله) أحمد بن المعتصم في آخر عمره.

وبالجملة : فإنه عاش في العصر العباسي الأول وأدرك بداية الثاني وقد كانت الدولة العباسية آنذاك تنعم بالاستقرار السياسي بصورة عامة [١١]

ثانياً: الحالة العلمية: عاش الفلاس في الفترة (١٦٢ إلى ٢٤٩ هـ) وقد اتسمت هذه الفترة بازدهار الحركة العلمية في شتى العلوم ،كما اتسمت بانتشار الرحلات العلمية وانتشار المصنفات وكتب الحديث، كما عاصر جملة من العلماء الذين اشتهروا في الأمصار بطلب العلم و التأليف والترحال له لاسيما (الحديث) منهم : الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) وعبدالله بن المبارك (ت ١٨١هـ) وسفيان بن عيينة (ت ١٩٨

---

(١٠) التاريخ لابن الأثير (٧/ ٤١)

(١١) تاريخ بغداد (١٢/٢٠٧)، تاريخ الإسلام (٥/ ١١٩٧)

هـ) وعبدالرحمن بن مهدي (ت ١٩٨هـ) ويحيى بن سعيد القطان (ت ١٩٨هـ) وعبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١ هـ) والحكم بن موسى (ت ٢٣٢ هـ) وقتيبة بن سعيد الثقفي (ت ٢٤٠ هـ) وعثمان بن أبي شيبة (ت ٢٣٩ هـ)

ومشكدانة: عبدالله بن عمر بن محمد (ت ٢٣٩ هـ) وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) واسحاق بن راهوية (ت ٢٣٨ هـ) ومحمد بن العلاء أبو كريب (ت ٢٤٨هـ) وخليفة بن خياط (ت ٢٤٠ هـ) [١٢]

المبحث الرابع: رحلاته العلمية

رحل الفلاس كما هي عادة العلماء إلى عدد من البلدان لتلقي العلم والرواية وقد ذكرت مصادر سيرته جملة من رحلاته، وهي:

١) رحلته إلى بغداد: رحل الفلاس إلى بغداد وحدث بها فترة من الزمن ثم عاد إليها قبيل وفاته [١٣]

قال أحمد بن أبي خيثمة عن هذه الرحلة (فاجتمع عليه أصحاب الحديث، فأسهروه ليلته جمعاء، فلما أصبحنا اجتمع إليه الخلق ورقوه سطحاً، فكان أول شيء حدثنا به، قال: حدثنا فلان بن فلان منذ سبعين سنة، قال: حدثنا فلان لصاحبه منذ سبعين سنة، وأرسل عينيه بالبكاء، وقال ادعوا الله أن يردني إلى أهلي، ومات بالعسكر)[١٤]

---

(١٢) سير أعلام النبلاء (٤٧٠/١١)

(١٣) تاريخ بغداد (٢٠٧/١٢)

(١٤) تاريخ بغداد (٢١١/١٢)

٢) رحلته إلى أصبهان: كما رحل إلى أصبهان [١٥] وتردد عليها عدة مرات، قال أبو الشيخ الأصبهاني رحمه الله :(قدم أصبهان سنة ست عشرة وسنة أربع وعشرين، وسنة ست وثلاثين)[١٦]

٣) رحلته إلى عيساباذ: كما رحل إلى عيساباذ [١٧] وحدث بها في شعبان سنة (٢٤٩)[١٨]

٤) رحلته إلى مكة: وأما رحلته إلى مكة فالذي يظهر لي أنها كانت في موسم الحج، قال رحمه الله: مررت بمنى على قتيبة وعباس العنبري يكتب عنه فجزته ولم أحمل عنه فندمت.[١٩]

٥) رحلته إلى سامرّاء: رحل إلى سامرّاء وحدث بها وقد شعر بدنو أجله فقال: سلوني فإن هذا مجلس لا أجلس بعد هذا، قال أبو الحسن البزار: فما سئل عن شيء إلا وحدث به.[٢٠]

المبحث الخامس : شيوخه وتلاميذه

المطلب الأول: شيوخه

روى الفلاس رحمه الله عن جمع كثير من المحدثين الحفاظ من أشهرهم :

١ - **أزهر بن سعد السمان أبو بكر الباهلي.(ت٢٣٠)**

قال ابن حجر: بصري ثقة من التاسعة ،وقال الذهبي: حجة.[٢١]

(١٥) أصبهان: تقع في وسط إيران ، بين طهران وشيراز، معجم البلدان (٢٠٦/١)

(١٦) طبقات المحدثين بأصبهان (٧٦/٢)، معجم البلدان (٢٠٦/١)

(١٧) قال في معجم البلدان: محلة كانت بشرقي بغداد منسوبة إلى عيسى بن المهدي (١٧٢/٤)

(١٨) تاريخ بغداد (٢٠٧/١٢)

(١٩) تاريخ بغداد (٤٥٩/١٢)

(٢٠) تاريخ بغداد (١٢/ ٢١٢)

(٢١) التقريب مع الكاشف (٦٩ت٣٠٧)

٢ - أسباط بن محمد بن عبدالرحمن بن خالد القرشي.(ت٢٠٠)

قال ابن حجر: ثقة ضُعّف في الثوري ، وقال الذهبي: وثّقه ابن معين.(٢٢)

٣ - إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي البصري المعروف بابن علية. (ت(١٩٣)

قال ابن حجر: ثقة حافظ وقال الذهبي: إمام حجة.(٢٣)

٤ - أمية بن خالد بن الأسود القيسي، أبو عبدالله البصري .ت(٢٠٠)

قال ابن حجر: صدوق، وقال الذهبي: ثقة.(٢٤)

٥ - بدل بن المحبر أبو المنير التميمي البصري.ت(٢١٥)

قال ابن حجر: ثقة ثبت إلا في حديثه عن زائدة، وقال الذهبي: ثقة.(٢٥)

٦ - بشر بن عمر بن الحكم الزهراني البصري، (ت٢٠٩)

قال ابن حجر والذهبي: ثقة(٢٦)

٧ - بشر بن المفضل بن لاحق الرقاشي البصري.(ت٢٨٧)

قال ابن حجر: ثقة ثبت عابد، وقال الذهبي: حجة.(٢٧)

٨ - حرمي بن حفص بن عمر العتكي أبو علي البصري.(ت

قال ابن حجر والذهبي: ثقة.(٢٨)

---

(٢٢) التقريب مع الكاشف(٧٠/ت ٣٢٠)

(٢٣) التقريب مع الكاشف (٧٧/ت ٤١٦)

(٢٤) التقريب مع الكاشف (٨٧/ت ٥٥٣)

(٢٥) التقريب مع الكاشف (٩٤/ت٦٥٤)

(٢٦) التقريب مع الكاشف (٩٨/ت ٦٩٨)

(٢٧) التقريب مع الكاشف (٩٨/ت ٧٠٣)

(٢٨) التقريب مع الكاشف (١٣٧/ت١١٧٧)

٩ - حرمي بن عمارة بن أبي حفصة العتكي البصري.(ت٢٢٣)

قال ابن حجر: صدوق يهم وقال الذهبي : ثقة.(٢٩)

١٠ -خالد بن الحارث بن عبيد بن سليم الهجيمي أبو عثمان البصري.(ت٢٠١)

قال ابن حجر: ثقة ثبت، وقال الذهبي: قال أحمد إليه المنتهى في التثبت بالبصرة.(٣٠)

١١ - سفيان بن حبيب البصري أبو محمد البزاز.(ت١٨٦)

قال ابن حجر: ثقة، وقال الذهبي: ثبت عالم بسعيد بن أبي عروبة.(٣١)

١٢ -سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي أبو محمد الكوفي.(ت١٩٨)

قال ابن حجر: ثقة حافظ فقيه إمام حجة إلا أنه تغير حفظه بآخرة، وربما دلس عن الثقات، وقال الذهبي: ثقة ثبت حافظ إمام.(٣٢)

١٣ - سليمان بن حرب الأزدي الواشحي .(ت٢٢٤)

قال ابن حجر: ثقة إمام حافظ.(٣٣)

١٤ - سليمان بن داود بن الجارود أبو داود الطيالسي.(ت٢٠٤)

قال ابن حجر: ثقة حافظ غلط في أحاديث وقال الذهبي: ومع ثقته قال الجوهري: أخطأ في أحاديث(٣٤)

---

(٢٩) التقريب مع الكاشف (١٣٧/ت ١١٧٨)

(٣٠) التقريب مع الكاشف (١٧٣/ت ١٦١٩)

(٣١) التقريب مع الكاشف (٢٣٨/ت ٢٤٣٦)

(٣٢) التقريب مع الكاشف (٢٤٠/ت ٢٤٥١)

(٣٣) التقريب (٢٤٧/ت ٢٤٥٤)

١٥ - صالح بن مهران الشيباني مولاهم ،أبو سفيان الأصبهاني.

قال ابن حجر: ثقة زاهد.[٣٥]

١٦ -الضحاك بن مخلد بن الضحاك بن مسلم الشيباني أبو عاصم البصري.(ت٢١٢)

قال ابن حجر: ثقة ثبت.[٣٦]

١٧ -عامر بن إبراهيم بن واقد الأصبهاني مولى أبي موسى الأشعري.(ت٢٠٢)

قال ابن حجر : ثقة.[٣٧]

١٨ - عبدالله بن إدريس بن يزيد بن عبدالرحمن الأودي أبو محمد الكوفي. (ت١٩٢)

قال ابن حجر: ثقة فقيه عابد.[٣٨]

١٩ - عبدالله بن داود بن عامر الهمداني أبو عبدالرحمن الخريبي. (ت٢١٣)

قال ابن حجر: ثقة عابد ، وقال الذهبي: ثقة حجة صالح.[٣٩]

٢٠ - عبدالله بن نمير أبو هشام الكوفي.(ت١٩٩)

قال ابن حجر: ثقة صاحب حديث من أهل السنة، وقال الذهبي: حجة.[٤٠]

---

(٣٤) التقريب مع الكاشف (٢٣٨/ت ٢٥٥٠)

(٣٥) التقريب (٢٧٩/ت ٢٨٩٠)

(٣٦) التقريب (٢٨٦/ت ٢٩٧٧)

(٣٧) التقريب (٢٦٩/ت ٣٠٨٥)

(٣٨) التقريب (٣٠٧/ت ٣٢٠٧)

(٣٩) التقريب(٣١٤/ت ٣٢٩٧)

(٣٩) التقريب مع الكاشف (٣٤٦/ت ٣٦٦٨)

(٤٠) تقريب التهذيب، ص: ٣٢٧

٢١ - عبدالرحمن بن مهدي بن حسان العنبري أبو سعيد البصري.(ت١٩٨)

قال ابن حجر: ثقة ثبت حافظ عالم بالرجال والحديث.[٤١]

٢٢ - عبدالعزيز بن الخطاب الكوفي أبو الحسن نزيل البصرة.(ت٢٢٤)

قال ابن حجر: صدوق، وقال الذهبي: ثقة.[٤٢]

٢٣ - عبدالعزيز بن عبدالصمد العمي أبو عبدالله البصري.(ت١٨٧)

قال ابن حجر: ثقة حافظ.[٤٣]

٢٤ - عبدالوهاب بن عبدالمجيد بن الصلت الثقفي، أبو محمد البصري

قال ابن حجر : ثقة تغير قبل موته بثلاث سنين.[٤٤]

٢٥ - عثمان بن عمر بن فارس العبدي، بصري أصله من بخارى.ت(٢٠٩)

قال ابن حجر والذهبي: ثقة وزاد (صالح)[٤٥]

٢٦ - عفان بن مسلم بن عبدالله الباهلي، أبو عثمان الصفار .(ت٢١٩)

قال ابن حجر: ثقة ثبت، وقال الذهبي: كان ثبتاً في أحكام الجرح والتعديل.[٤٦]

٢٧ - غسان بن مضر الأزدي، أبو مضر البصري.(ت١٨٤)

قال ابن حجر: ثقة، وقال الذهبي: وثقوه.[٤٧]

---

(٤١) التقريب (٣٧٩/ت ٤٠١٨)

(٤٢) التقريب مع الكاشف (٣٨٦/ت٤٠٩٠)

(٤٣) التقريب (٣٨٧/ت ٤١٠٨)

(٤٤) التقريب (٤٠١/ت ٤٢٦١)

(٤٥) التقريب مع الكاشف (٤٢١/ت ٤٥٠٥)

(٤٦) التقريب مع الكاشف (٤٣٣/ت ٤٦٢٥)

(٤٧) التقريب مع الكاشف (٤٩١/ت ٥٣٦٠)

٢٨ - محمد بن جعفر الهذلي البصري المعروف بـ (غندر)(ت١٩٤)

قال ابن حجر: ثقة صحيح الكتاب إلا أن فيه غفلة، وقال الذهبي: كان من أصح الناس كتاباً.[٤٨]

٢٩ - محمد بن عبدالله بن المثنى بن عبدالله بن أنس بن مالك الأنصاري.(ت٢١٨)

قال ابن حجر: ثقة.[٤٩]

٣٠ - محمد بن إبراهيم بن أبي عدي، أبو عمرو البصري.(ت١٩٤)

قال ابن حجر والذهبي: ثقة.[٥٠]

٣١ - محمد بن فضيل بن غزوان الضبي مولاهم أبو عبدالرحمن الكوفي.(ت١٩٥)

قال ابن حجر: صدوق عارف رمي بالتشيع، وقال الذهبي: ثقة شيعي.[٥١]

٣٢ - مرحوم بن عبدالعزيز بن مهران العطار الأموي، أبو محمد البصري.(ت١٨٨)

قال ابن حجر والذهبي: ثقة وزاد (عابد)[٥٢]

٣٣ - مسلم بن إبراهيم الأزدي الفراهيدي، أبو عمرو البصري. (ت٢١٢)

قال ابن حجر: ثقة مأمون مكثر، عمي بآخره، وقال الذهبي: الحافظ.[٥٣]

---

(٤٨) التقريب مع الكاشف (٥٢٨/ت ٥٧٨٧)

(٤٩) التقريب (٥٤٥/ت ٦٠٤٦)

(٥٠) التقريب مع الكاشف (٥٢٢/ت ٥٦٩٧)

(٥١) التقريب مع الكاشف (٥٦٠/ت ٦٢٢٧)

(٥٢) التقريب مع الكاشف(٥٨٤/ت ٦٥٥٢)

(٥٣) التقريب مع الكاشف (٥٨٩/ت ٦٦١٦)

٣٤ - معاذ بن معاذ بن نصر بن حسان العنبري.(ت١٩٦)

قال ابن حجر: ثقة متقن.(٥٤)

٣٥ - معاذ بن هانئ القيسي البصري أبو هانئ البصري(ت٢٠٩)

قال ابن حجر والذهبي: ثقة (٥٥)

٣٦ - معتمر بن سليمان التيمي، أبو محمد البصري يلقب بـ(الطفيل)(ت٢٨٧)

قال ابن حجر: ثقة، وقال الذهبي : كان رأسا في العلم والعبادة (٥٦)

٣٧ - هارون بن إسماعيل الخزاز، أبو الحسن البصري.(ت٢٠٦)

قال ابن حجر والذهبي: ثقة.(٥٧)

٣٨ - وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي، أبو سفيان الكوفي. (ت١٩٧)

قال ابن حجر: ثقة حافظ عابد.(٥٨)

٣٩ -وهب بن جرير بن حازم بن زيد، أبو عبدالله الأزدي البصري.(ت٢٠٦)

قال ابن حجر والذهبي: ثقة.(٥٩)

٤٠ - يحيى بن سعيد بن فروخ أبو سعيد القطان البصري.(ت١٩٨)

قال ابن حجر: ثقة متقن حافظ إمام قدوة، وقال الذهبي: كان رأسا في العلم والعمل.(٦٠)

---

(٥٤) التقريب (٥٩٨/ت ٦٧٤٠)

(٥٥) التقريب مع الكاشف ٥٩٨./ت ٦٧٤١)

(٥٦) التقريب مع الكاشف (٦٠١/ت ٦٧٨٠)

(٥٧) التقريب (٦٣٥/ت ٧٢٢٢)

(٥٨) التقريب (٦٥٠/ت ٧٤١٤)

(٥٩) التقريب مع الكاشف (٦٥٤/ت ٧٤٧٢)

٤١ - يحيى بن كثير بن درهم العنبري، أبو غسان البصري.(ت٢٠٦)

قال ابن حجر والذهبي: ثقة.[٦١]

٤٢ - يزيد بن زريع أبو معاوية البصري.(ت١٨٢)

قال ابن حجر: ثقة ثبت، وقال الذهبي: إليه المنتهى في التثبت.[٦٢]

٤٣ - يزيد بن هارون بن زاذان السلمي، أبو خالد الواسطي.(ت٢٠٦)

قال ابن حجر: ثقة متقن عابد.[٦٣]

٤٤ - أبو بكر الحنفي: عبدالكبير بن عبد المجيد بن عبيد الله البصري.(ت٢٠٤)

قال ابن حجر والذهبي: ثقة.[٦٤]

٤٥ - أبو علي الحنفي: عبيد الله بن عبدالمجيد الحنفي، أبو علي البصري(٢٠٩)

قال ابن حجر: صدوق، وقال الذهبي: ثقة.[٦٥]

المطلب الثاني: تلاميذه

روى عن الفلاّس رحمه الله جمعٌ من المحدثين والحفاظ ومن دونهم، وقد وقع بيدي ما يربو على مائة وخمسين تلميذاً وسأشير هنا إلى أشهر تلاميذه من العلماء والمحدثين:

---

(٦٠) التقريب مع الكاشف (٦٦١/ت ٧٥٥٧)

(٦١) التقريب مع الكاشف (٦٦٦/ت ٧٦٢٩)

(٦٢) التقريب مع الكاشف (٦٧١/ت ٧٧٣١)

(٦٣) التقريب (٦٧٨/ت ٧٧٨٩)

(٦٤) التقريب مع الكاشف (٣٩١/ت ٤١٤٧)

(٦٥) التقريب مع الكاشف (٤٠٦/ت ٤٣١٧)

١ - إبراهيم بن أرومة بن فروخ، أبو إسحاق الأصبهاني (ت ٢٦٦هـ)

قال الذهبي: الحافظ البارع، وقال الدارقطني: ثقة حافظ نبيل.(٦٦)

٢ - أحمد بن شعيب بن سنان بن بحر بن دينار أبو عبد الرحمن النسائي صاحب السنن، الحافظ متفق على توثيقه وإمامته (ت ٣٠٣هـ) (٦٧)

٣ -أحمد بن عمرو بن أبي عاصم، أبو بكر الشيباني

قال الذهبي: حافظ كبير، إمام متبع للآثار، كثير التصانيف (ت ٢٨٧هـ)(٦٨)

٤ - أبو زرعة عبيد الله بن عبد الكريم الرازي (ت ٢٦٤هـ)(٦٩)

قال ابن حجر: إمام ثقة حافظ.(٧٠)

٥ - بقي بن مخلد بن يزيد القرطبي ، أبو عبد الرحمن الأندلسي (ت ٢٧٦هـ)

قال الذهبي : الإمام القدوة شيخ الإسلام.(٧١)

٦ - زكريا بن يحيى بن إياس السجزي أبو عبدالرحمن، نزيل دمشق، يعرف بـ(خياط السنة)(ت٢٨٩)

قال ابن حجر والذهبي: ثقة حافظ.(٧٢)

٧ - عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الرحمن الشيباني.(ت٢٩٠)

قال ابن حجر: ثقة. (٧٣)

---

(٦٦) سير أعلام النبلاء(١٣/١٤٥)

(٦٧) التقريب (٥٠/ت ٤٧)

(٦٨) سير أعلام النبلاء ١٣/٠ ٤٣٠)

(٦٩) تاريخ الإسلام (٦/ ٣٦٠)

(٧٠) التقريب (٤٠٧ ت٤٣١٥)

(٧١) سير أعلام النبلاء (١٣/٢٨٥)، تاريخ الإسلام (٦/ ٥٢١)

(٧٢) التقريب (٣/ ٣٣٤)، الكاشف (٢/ ٣٢٩)

(٧٣) التقريب (٣٠٧/ت ٣٢٠٥)

٨ - القاسم بن زكريا بن يحيى البغدادي أبو بكر المقرئ المعروف بـ(المطرز)(ت٢٥٠)

قال ابن حجر: حافظ ثقة.(٧٤)

٩ - محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي أبو حاتم الرازي، العالم الناقد (ت٢٧٧)

قال ابن حجر: أحد الحفاظ.(٧٥)

١٠ -محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري (صاحب التفسير) (ت٣١٠هـ)

قال الخطيب البغدادي: كان أحد الأئمة الأعلام، يحكم بقوله ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله، عالما بالسنن وطرقها وصحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها.(٧٦)

١١ - محمد بن علي الحكيم الترمذي (ت ٢٨١ -٢٩٠هـ)

قال الذهبي: الإمام الحافظ العارف الزاهد.(٧٧)

١٢ - محمد بن يحيى بن مندة الأصبهاني (ت ٣٠١هـ)

قال الذهبي: الإمام الحافظ المجوّد.(٧٨)

١٣ - محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، صاحب كتاب الصحيح.(ت٢٥٦)

قال الحافظ ابن حجر: جبل الحفظ وإمام الدنيا في فقه الحديث.(٧٩)

---

(٧٤) التقريب (٥٠٠/ ت٥٤٦٠)

(٧٥) التقريب (٥٢٣/ت ٥٧١٨)

(٧٦) تاريخ بغداد (٢/ ٥٤٨)

(٧٧) سير أعلام النبلاء (١٣/ ٤٣٩)

(٧٨) سير أعلام النبلاء (١٤/ ١٨٨)

(٧٩) التقريب (٥٣٤/ ت٥٧٢٧)

١٤ - محمد بن إسحاق بن خزيمة، أبو بكر السُلمي النيسابوري، صاحب الصحيح.(ت٣١١)

قال الذهبي: الحافظ الفقيه، شيخ الإسلام إمام الأئمة.(٨٠)

١٥ - محمد بن عيسى بن سُورة بن موسى بن الضحاك السُلمى أبو عيسى الترمذي، صاحب الجامع "سنن الترمذي "ت(٢٧٩).

قال ابن حجر: أحد الأئمة.(٨١)

١٦ - مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صاحب الصحيح. ت(ت٢٦١)

قال ابن حجر: ثقة حافظ إمام مصنف عالم بالفقه.(٨٢)

المبحث السادس: ثناء العلماء عليه وبيان سعة حفظه وروايته

كان للفلاس رحمه الله مكانة بين الناس لاسيما بين أهل الحديث، قال ابن أبي خيثمة لما قدم علينا عمرو بن علي استقبله أصحاب الحديث في الزواريق (أي المراكب) إلى المدائن(٨٣) وقد ظهرت مكانة الفلاس العلمية فيما يلي:

أولاً: تواترت أقوال العلماء على أنه من علماء الحديث وأنه جمع سائر علومه:

❖ قال النسائي: ثقة صاحب حديث، حافظ وممن يعتمد عليه.(٨٤)

❖ وقال الذهبي في السير: الإمام الثبت الحافظ المجود الناقد أحد الأعلام (٨٥) وأيضاً ذكره في كتابه "من يعتمد قوله في الجرح والتعديل" وقال: كان ينظّر بابن المديني.

---

(٨٠) سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٦٥)

(٨١) التقريب (٥٨٥/ ت٦٢٠٦)

(٨٢) التقريب (٥٨٩/ ت٦٦٢٣)

(٨٣) تاريخ بغداد (١٢/ ٢١١)

(٨٤) المعلم لابن خلفون ص٤٥

❖ وذكره ابن عدي الجرجاني في مقدمة كتابه "الكامل في الضعفاء": فيمن يعتمد قوله بالجرح والتعديل.(٨٦)

❖ وقال الدارقطني رحمه الله: كان من الحفاظ الثقات، وبعض أهل الحديث يفضلونه على ابن المديني ويتعصبون له، و هو إمام متقن صنف المسند والعلل والتاريخ.(٨٧)

❖ وقال محمد بن إسحاق المسوحي: سألت أبا زرعة عن عمرو بن علي، فقال: ذاك من فرسان الحديث.(٨٨)

❖ وقال أبو زرعة: كان من فرسان الحديث، لم نر بالبصرة أحفظ من هؤلاء الثلاثة: علي بن المدني وابن الشاذكوني وعمرو بن علي.(٨٩)

❖ وقال عباس العنبري: ما تعلمت الحديث إلا من عمرو بن علي.(٩٠)

❖ وقال محمد بن الحسين بن مكرم: ما قدم علينا بعد علي بن المديني مثل عمرو بن علي.(٩١)

❖ وقال حجاج بن الشاعر: كان لا يبالي عمرو بن علي أحدث من حفظه أو كتابه(٩٢)

❖ وقال ابن أشكاب: كان عمرو بن علي يحسن كل شيء.(٩٣)

---

(٨٥) تذكرة الحفاظ (٢/ ٤٨٧)

(٨٦) الكامل (١/ ٢٢٥)

(٨٧) تاريخ بغداد (١٢/ ٢١١)

(٨٨) طبقات المحدثين بأصفهان (٢/ ٧٦٤)، تذكرة الحفاظ (٢/ ٤٨٧)

(٨٩) التهذيب (٨/ ٨١)

(٩٠) الجرح والتعديل (٦/ ٢٤٩ ت١٣٧٥)

(٩١) التاريخ الكبير (٦/ ٢٦١٧)

(٩٢) مقدمة الكامل (ص١٣٨)سير أعلام النبلاء (١١/ ٤٧١)،تهذيب التهذيب (٨/ ٨١).

❖ وقال مسلمة بن قاسم وأبو علي الجياني والنسائي: ثقة حافظ وزاد (صاحب حديث)[٩٤]

❖ وقال الحسين بن إسماعيل المحاملي: ثنا أبو حفص الفلاس وكان من نبلاء المحدثين.[٩٥]

❖ وقال أبو حاتم: كان أرشق من علي بن المديني وهو بصري صدوق.[٩٦]

❖ وقال يحيى بن معين: صدوق.[٩٧]

❖ وقال ابن حجر: ثقة حافظ.[٩٨]

ثانياً: اعتماد المحدثين النقاد على أقوال الفلاس رحمه الله في الرواة:

فقد نقل عنه ابن عدي في كتابه "الكامل" أكثر من مائة نص في نقد الرواة، وممن نقل عنه كثيرًا ابن حبان في كتابه "المجروحين" حيث نقل ما يقارب تسعين نصاً في نقد الفلاس للرواة، وممن نقل عنه أيضا الدارقطني في كتابه "العلل" فقد نقل عنه أكثر من عشرة نصوص، وكما نقل عنه الحافظ المزي في كتابه تهذيب الكمال والذهبي في ميزان الاعتدال إليك جملة من هذه الأقوال:

❖ قال أبو حاتم: كتبت عن أبي يحيى البصري فنظر عمرو بن علي في كتابي تلك الأيام فأخذ القلم وخط على حديث هذا الشيخ ولم يرضه.[٩٩]

---

(٩٣) تاريخ بغداد (١٢/ ٢١١)، سير أعلام النبلاء (١١/ ٤٧١)

(٩٤) تهذيب التهذيب (٨/ ٨١)

(٩٥) تهذيب التهذيب (٨/ ٨١)

(٩٦) الجرح والتعديل (٦/ ٢٤٩ ت١٣٧٥) ويظهر لي أن معنى كلمة أرشق من الرشاقة والحسن والله أعلم.

(٩٧) تاريخ بغداد (١٢/ ٢١١)

(٩٨) التقريب(٤٧٠/ت ٥٠٨)

(٩٩) الجرح والتعديل(٥/ ٢٥٦ ت١٢١٠)

❖ وقال البخاري رحمه الله: حدثني عمرو بن علي قال: سهل بن سليمان الأسود: تُرك حديثه.[(١٠٠)]

❖ وقال ابن أبي حاتم: سمع أبي من معاوية بن عمرو العاجي، وضرب على حديثه عمرو بن علي.[(١٠١)]

❖ وقال البخاري في ترجمة خالد بن عبد الرحمن العبد البصري: قال عمرو بن علي: خالد العبد قدري متروك الحديث جداً، قد أجمعت عليه الأمة.[(١٠٢)]

❖ وقال في ترجمة عبد الملك بن عبد الرحمن أبي العباس الشامي: ضعفه عمرو بن علي جداً.[(١٠٣)]

❖ وقال في ترجمة عتاب بن حرب المزني: سمع منه عمرو بن علي وضعفه جداً.[(١٠٤)]

وقال ابن عدي في ترجمة (أيوب بن خياط): وهو عندي كما ذكره عمرو بن علي: أنه كثير الغلط والوهم وليس من أهل الكذب.[(١٠٥)]

❖وقال في ترجمة الحسن الجفري: له أحاديث صالحة وهو يروي الغرائب، وهو عندي ممن لا يتعمد الكذب، وهو صدوق كما قال عمرو بن علي.[(١٠٦)]

---

(١٠٠) التاريخ الصغير للبخاري (٢/ ٢٥٢)

(١٠١) الجرح والتعديل (٨/ ٣٨٥ ت١٧٦١)

(١٠٢) التاريخ الكبير (٣/١٦٥ت ٥٦٧)

(١٠٣) التاريخ الكبير (٥/ ١٣٧٢)

(١٠٤) التاريخ الكبير (٧/ ٢٥٠)

(١٠٥) الكامل في ضعفاء الرجال (٢/ ١٠)

(١٠٦) الكامل في تهذيب الكمال (٢/ ٧٣٣)

❖وقال في ترجمة حيان بن عبد الله بن جبلة، أبو جبلة الدارمي: نسبه عمرو بن علي إلى الكذب، و لم أر له من الحديث ما يحكم عليه بضعف أو صدق، ولعل عمرو يعلم منه ذلك.[١٠٧]

ثالثاً: اعتماد المحدثين عليه في نقد الأحاديث والحكم عليها:

فقد روى العنبري أن يحيى بن سعيد القطان حدث يوماً بحديث فأخطأ فيه، فلما كان من الغد اجتمع أصحابه وفيهم ابن المديني وأشباهه ،فقال لعمرو بن علي"من بينهم": أخطئ في حديث وأنت حاضر فلا تنكر؟[١٠٨]

رابعاً: كثرة روايته عن عبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد بن القطان رحمهما الله:

ولا شك أن تتلمذه عليهما أعطاه مكانة علمية وحصافة في نقد المتون والنظر في أحوال الرواة والحديث.

قال العنبري: لو روى عمرو بن علي عن عبد الرحمن بن مهدي ثلاثين ألفاً لكان مُصدّقاً.[١٠٩]

وقد ذكر الفلاس جملة من الأحاديث التي تكلم عليها شيخيه، أو الرواة الذين نقدوهم:

قال: سمعت عبدالرحمن بن مهدي يقول: حدث فرج بن فضالة عن أهل الحجاز أحاديث مقلوبة منكرة.[١١٠]

---

(١٠٧) الكامل (٢/ ٦٦٦)

(١٠٨) التهذيب (٨/ ٨٢)

(١٠٩) تاريخ بغداد (١٢/ ٢١٠)

(١١٠) الكامل (٦/ ٢٥٤)

وقال: لم أسمع عبدالرحمن يحدث عن عبدالرحمن بن يحيى ين دينار بشيء قط.[١١١]

وقال: سمعت يحيى سئل عن حديث هشام بن حجير، فأبى أن يحدث به ولم يرضه.[١١٢]

وقال: كان يحيى لا يحدث عن الوليد بن جميع فلما كان قبل موته بقليل حدثنا عنه.[١١٣]

وقال: كان عبدالرحمن يحدثنا عن عبّاد بن راشد، وكان يحيى إذا ذكره يقول: قد رأيته. [١١٤]

وقال: ذكرت ليحيى بن سعيد حديث محمد بن عمرو الأنصاري فقلت له: حدثنا عبدالرحمن، حدثنا: محمد بن عمرو عن القاسم عن عائشة في العقيقة[١١٥] فقال: هو أثبت من عبدالرحمن بن القاسم ولم يرضه.[١١٦]

وقال: ما رأيت يحيى ولا عبدالرحمن حدثاً عن يعقوب بن عطاء شيئاً.[١١٧]

وقال عن عبدالرحمن بن مهدي: توفي يونس بن أبي إسحاق السبيعي سنة أربع وخمسين، ولم أواف تلك السنة.[١١٨]

---

(١١١) الكامل (٤/ ١٦٠٧)

(١١٢) الكامل (٧/ ٢٥٦٩)

(١١٣) الجرح والتعديل (٩/ ٨ ت٣٤)

(١١٤) الكامل (٤/ ١٦٤٦)

(١١٥) أخرجه الترمذي في جامعه(٥٠٣/ح١٥١٣) ك الأضاحي ،ب ما جاء في العقيقة وقال: حديث حسن صحيح

(١١٦) الكامل (٦/ ٢٢٣٠)

(١١٧) الكامل (٧/ ٢٦٠١)

(١١٨) الكامل (٧/ ٢٦٣٥)

خامساً: و قد يخالفه شيخيه في بعض الأحكام :.

وهذا يدل على أنه ناقد ومجتهد ، قال: سمعت يحيى وعبدالرحمن جميعاً يحدثان عن عبدالله بن محمد والناس يختلفون عليه.(١١٩)

سادساً: ثناؤه على أهل العلم وحفاظ الحديث :

وهذه ميزة تدل على ورعه وحبه للعلماء وتحريه في النقد.

قال عن الأعمش: كان يسمى المصحف من صدقه.(١٢٠)

وقال البخاري رحمه الله : ذاكرني أصحاب عمرو بن علي بحديث، فقلت لا أعرفه، فساروا إلى عمرو بن علي فقالوا له: ذاكرنا محمد بن إسماعيل البخاري بحديث فلم يعرفه، فقال الفلاس: حديث لا يعرفه محمد بن إسماعيل ليس بحديث.(١٢١)

وقال عن أبي داود الطيالسي: ما رأيت في المحدثين أحفظ من أبي داود، سمعته يقول: أسرد ثلاثين ألف حديث ولا فخر.(١٢٢)

سابعاً: نقده لمتون الأحاديث والأسانيد:

يذكر غالباً نقداً لمتون الأحاديث والأسانيد التي بسببها ضُعف حديثه،

قال رحمه الله: وحديث الشاميين أكثره مراسيل ومقاطيع، وما اتصل منه مما أسنده الثقات فإنه صالح، والغالب عليه ما يتعلق بالمواعظ.(١٢٣)

---

(١١٩) الكامل (٤/ ١٤٤٣)

(١٢٠) تاريخ بغداد (٩/ ١١)

(١٢١) تاريخ بغداد (٢/ ١٨)

(١٢٢) تاريخ بغداد (١٨/٢)

(١٢٣) قواعد التحديث للقاسمي ص٨١

وقال رحمه الله: حديث الشاميين كلهم ضعيف، إلا نفراً: الأوزاعي، وسعيد بن عبدالعزيز، وعبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان، وعبدلله بن العلاء، وثور بن يزيد، وبرد بن سنان، وسمعت يزيد بن زريع يقول: ما قدم علينا شامي قط خير من برد، قال عمرو: وحديث برد كله هنا، وليس بالشام شيء، وصفوان بن عمرو ثبت في الحديث وله رأي سوء في عمار بن ياسر.(١٢٤)

وقال رحمه الله: لم يسمع سعيد بن أبي عروبة من الحكم ولا من حمّاد ولا من يحيى بن أبي كثير ولا من هشام بن عروة ولا من عبيدالله بن عمر ولا من عمرو بن دينار ولا من أبي بشر جعفر بن أبي وحشية ولا من إسماعيل بن أبي خالد.(١٢٥)

المبحث السابع: المآخذ عليه

يؤخذ على كل شخص مهما عَلا إلا أن المآخذ على الفلاس رحمه الله لا تقارن بما وصف به من العلم والورع.

قال صالح جزرة : ما رأيت في المحدثين بالبصرة أكيس من ابن خياط، ومن أبي حفص الفلاس، وكانا جميعا متّهمين.(١٢٦)

فمن المآخذ عليه ما يلي:

أولاً: مما أخذ عليه روايته عن يزيد بن زريع :

قال مسلمة بن قاسم: تكلم فيه علي بن المديني وطعن في روايته عن يزيد.(١٢٧)

---

(١٢٤) الكامل (٤/ ١٥٩٣)

(١٢٥) المراسيل لابن أبي حاتم ص٧٩

(١٢٦) تاريخ بغداد (٩/٣٧)هكذا في المصادر وأرجح أن الكلمة تحرفت وصوابها "فهمين"يدل على ذلك سياق النص: قال النسفي: سألت أبا علي صالح بن محمد عن خليفة بن خياط فقال: ما رأيت أحداً بالبصرة أكيس منه ومن أبي حفص الفلاس ،وجميعاً كانا متهمين، وما رأيت بالبصرة مثل علي، وابن عرعرة وأبو حفص كان أرجح منهما"فهو في معرض الثناء والمدح ،والله أعلم

وقال ابن حجر: وإنما طعن في روايته عن يزيد؛ لأنه استصغره فيه.[١٢٨]

وقال رحمه الله في مقدمة الفتح : لم يخرج عنه من روايته شيئاً (أي البخاري)[١٢٩]

ويجاب عن هذا بما يلي:

١ - أن عدم رواية البخاري له من طريق يزيد بن زريع ليس دليلاً على عدم صحة رواية الفلاس عن يزيد إذ انه قال عن كتابه الصحيح :"ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صح، وتركت من الصحاح لطول الحال[١٣٠].

٢ - أن الفلاس ثقة حافظ ولم يتهم بالتدليس، وقد نصّ على سماعه من يزيد، قال رحمه الله: سمعت يزيد بن زريع يقول: عدلت عن أبي بكر الهذلي وأبي هلال عمداً.[١٣١]

ثانياً: تكلم فيه علي بن المديني رحمه الله:

قال عبدالله بن علي بن المديني: سألت أبي: قلت قد روى عن عبدًا لأعلى عن هشام عن الحسن: الشفعة لا تورث؟ فقال: ليس هذا في كتاب عبد الأعلى.

وقد علق الحاكم على كلام ابن المديني فقال: وقد كان عمرو بن علي أيضًا يقول في علي بن المديني، وقد أجل الله تعالى محلهما جميعًا عن ذلك.

وقد ذكر الحافظ في التهذيب كلام الحاكم ثم قال: يعني أن كلام الأقران غير معتبر في حق بعضهم بعضًا، إذا كان غير مفسر ولا يقدح.[١٣٢]

---

(١٢٧) تهذيب التهذيب (٨/ ٨٢)

(١٢٨) تهذيب التهذيب (٨٢/٨)

(١٢٩) ص٤٩٦

(١٣٠) مقدمة الفتح ص ٤٩٦

(١٣١) تاريخ بغداد (٩/ ٢٢٣)

وكما قال الذهبي رحمه الله: وكلام الأقران بعضهم في بعض ينبغي أن يُطوى ولا يُروى.[١٣٣]

ثالثاً: ومما أخذ عليه تجريحه لمحمد بن بشار بن عثمان "بندار" حيث قال: محمد بن بشار يكذب فيما يرويه عن يحيى.

وقد ردّ الحافظ ابن حجر على هذا فقال: ضعّفه الفلاس ولم يذكر سبب ذلك فما عرّجوا على تجريحه.[١٣٤]

وقال الذهبي: كذّبه الفلاس فما أصغى أحد إلى تكذيبه، لتيقّنهم أن بنداراً صادق أمين.[١٣٥]

كما أن بندار رافق يحيى بن سعيد القطان أكثر من عشرين سنة، كما رافقه الفلاس فترة طويلة، وهذا يدل على صحة روايته عنه، ولربما قصد الفلاس بكلمة "يكذب" أي أخطأ في روايته إذ لا يمكن للفلاس أن ينكر رواية راو مشهور رافق شيخه هذه المدة.[١٣٦]

ولعل ما نقل عن الفلاس من باب جرح الأقران كذلك فلا يعتد به.

رابعاً: أنه انفرد بتضعيف وهب بن منبه: -

قال الذهبي عن وهب بن منبه: ثقة مشهور، ضعّفه أبو حفص الفلاس وحده.

ولعل سبب ذلك أنه كان يرى القدر ثم رجع عنه.

قال أحمد بن حنبل رحمه الله: كان يتهم بشيء من القدر ثم رجع عنه.

---

(١٣٢) تهذيب التهذيب (٨١/٨)

(١٣٣) من تُكلِّم فيه وهو موثّق ص١٩٣

(١٣٤) مقدمة الفتح ص٤٩٥

(١٣٥) ميزان الاعتدال (٣/ ٤٩٠/ ت٧٢٩٦)

(١٣٦) أخبار أصبهان (١/ ١٨٤)

وأيضاً: ربما ضعفه لكثرة نقله من كتب الإسرائيليات

قال الذهبي رحمه الله: كثير النقل من كتب الإسرائيليات [١٣٧]

وقال عن محمد بن حاتم السمين : ليس بشيء .

وقد ردّ عليه الذهبي فقال : هذا من كلام الأقران الذي لا يُسمع فإن الرجل ثبت حجة .[١٣٨]

المبحث الثامن: آثاره العلمية ومؤلفاته

قال الذهبي: صنّف وجمع ووقع لنا من عالي حديثه.[١٣٩]

تبين لي من خلال ترجمة الفلاس أنه ألّف خمس مصنفات، إلا أنها مفقودة كلها وقد أشار إليها العلماء في ترجمته .

١ -كتاب التاريخ: وقد ذكر فيه تاريخ الأمم والملوك وأحوال الرواة من حيث الجرح والتعديل، ويظهر أنه فقد بعد وفاته بفترة إذ نقل عنه ابن حجر والذهبي رحمهما الله كثيراً مما يدل على أنه كان بمتناولهم، وقد كان هذا التاريخ مرجعاً لبعض العلماء منهم: الخطيب البغدادي في تاريخه.[١٤٠]

كما نصّ الذهبي في تاريخ الإسلام أنه كان مرجعاً له.[١٤١]

وقال ابن خير: كان في ثلاثة أجزاء.[١٤٢]

٢ -كتاب العلل: وهو جزء من كتاب التاريخ.[١٤٣]

---

(١٣٧) ميزان الاعتدال (٤/ ٣٥٢/ ت٩٤٣٣)

(١٣٨) سير أعلام النبلاء ١١/٤٥١)

(١٣٩) سير أعلام النبلاء (١١/ ٤٧٢)

(١٤٠) موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ص٣١٨

(١٤١) تاريخ الإسلام (١/ ٦٨)

(١٤٢) فهرس ابن خير ص٢١٢

٣ -المسند.[١٤٤]

٤ -التفسير ورواه عنه علي بن إسماعيل بن حماد البزار، وقد روى عنه ابن جرير الطبري في تفسيره في مواضع عدة.[١٤٥]

٥ -الضعفاء وقد نقل عنه كثيرا العقيلي في الضعفاء وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل وابن حبان في المجروحين وابن حجر في التهذيب.[١٤٦]

المبحث التاسع :وفاته: توفي رحمه الله يوم الأربعاء لخمس بقين من سنة تسع وأربعون ومائتين بالعسكر في سر من رأى.[١٤٧]

الفصل الثاني: منهجه في نقد الرواة بإجمال

المبحث الأول: ألفاظ الجرح و التعديل عند الفلاس

عبارات الفلاس في التعديل قليلة مقارنة بعبارات الجرح ،فقد وقع بيدي بعد البحث تعديله لثلاثة عشر راوياً " فقط "، ويظهر لي والله أعلم أنه صنف في الضعفاء والعلل مما جعل مادة النقد عنده في الجرح أكثر من التعديل.

ولا يكاد يخرج عن العبارات المتعارف عليها عند العلماء، إلا ما ندر ، فمن عبارات التوثيق التي استخدمها :

١ -ثبت، ثقة، حافظ لحديثه ،ما رأيت أحفظ منه ،صدوق ، صالح الحديث.

(١٤٣) تاريخ بغداد (١٢/ ٢١٢)

(١٤٤) تاريخ بغداد (١٢/ ٢٠٧)

(١٤٥) طبقات المفسرين الداودي (٢/ ١٩)

(١٤٦) سير أعلام النبلاء (١١/ ٤٢٧)

(١٤٧) التاريخ الصغير (١٢\٣٨٨)، الثقات (٨/ ٤٨٧)

٢ -وقد أورد عبارة تدل على تعديل الراوي وهي نادرة.

مثل قوله عن الأعمش : كان يسمى المصحف من صدقه[١٤٨].

٣ -وقد يورد تعديل الراوي بوصفه أثبت تلاميذ الشيخ كما قال عن همام العوذي :الأثبات من أصحاب قتادة :ابن أبي عروبة وهشام وشعبة وهمام رابع القوم عندي [١٤٩].

ومن عبارات التعديل التي تدل على قبول الراوي عنده، قوله عن ثور بن يزيد الكلاعي: روى عنه الأكابر من أصحاب الحديث الثوري وابن عيينة ويحيى بن سعيد[١٥٠].

٤ -وقد وجدت عبارة لم أجدها عند غيره من العلماء وهي تشير إلى ضعف الراوي مع قبول حديثه ،حيث قال عن عبدالرحمن بن زياد بن أنعم :مليح الحديث ليس مثل غيره في الضعف[١٥١].

٥ -وقد يصف أحياناً الراوي الضعيف بأنه صدوق لإثبات صدقه وتحريه أو نفي تهمة الكذب عنه كقوله عن علي بن عاصم بن صهيب ، أبو الحسن الواسطي فيه ضعف وكان إن شاء الله من أهل الصدق[١٥٢] .

٦ -وقد يصف الراوي الضعيف بقوله : ليس بمتروك الحديث ، إشارة إلى قبول حديثه كما قال عن عمر بن عامر ويحيى بن محمد بن قيس : ليسا بمتروكي الحديث[١٥٣].

---

(١٤٨) تاريخ بغداد (١١/٩)

(١٤٩) الكامل (٧٤٧٢/٧)

(١٥٠) الكامل (٥٣٠/٢)

(١٥١) الكامل (١٥٩١/٤)

(١٥٢) الكامل (٢٦٩٩/٧)

٧ - وأما عبارات الجرح التي استخدمها فهي غالباً معروفة وظاهرة المعنى عند علماء الجرح والتعديل.

منها ضعيف الحديث ،كذاب ، متروك الحديث.

٨ - ويظهر لي بعد تتبع عباراته في الراوية أنه يصف الراوي ب " متروك الحديث " لأسباب عدة:

أ) فقد يستخدمه مع الراوي الذي روى أحاديث ضعيفة و لأجلها ضُعف حديثه كما قال عن سعيد بن المرزبان : ضعيف الحديث متروك الحديث[(١٥٤)].

ب) وقد يستخدمه أحياناً مع الراوي الكذاب كما قال عن إبراهيم بن أبي الليث :متروك الحديث كان يكذب[(١٥٥)]

ج) وقد يذكره مع الراوي الصدوق الذي كثرت أوهامه كما قال عن جعفر بن الزبير الحنفي: متروك الحديث كان رجلاً صدوقاً كثير الوهم.[(١٥٦)]

د) وقد يذكره مع ما يؤثر في عدالة الراوي كقوله عن عبدالله بن سلمة الأفطس كان وقاعاً في الناس ...متروك الحديث [(١٥٧)]

هـ) وقد يذكره مع الراوي الذي اتهم بالبدعة كقوله عن عمرو بن عبيد بن باب: كان قدرياً ويرى القدر تُرك حديثه[(١٥٨)]

---

(١٥٣) الكامل (١٦٨٦/٥)

(١٥٤) الكامل (١٢١٩/٣)

(١٥٥) تاريخ بغداد (١٩٦/٦)

(١٥٦) الكامل (٥٥٨/٢)

(١٥٧) الكامل (١٥١٢/٤)

(١٥٨) تاريخ بغداد (١٨٣/١٢)

و) وقد يستخدمه مع الراوي الذي روى أحاديث منكرة وهو صالح في نفسه كقوله عن أبان بن أبي عياش : متروك الحديث وهو رجل صالح [١٥٩].

ي) وقد يذكره مع الراوي الموصوف بكثرة الغلط كما قال عن الصلت بن دينار : كثير الغلط ، متروك الحديث [١٦٠].

٩ -وكذلك "منكر الحديث " فإنه يصف الراوي به لأسباب عدة :

أ) فقد ذكره مع وصف آخر للراوي كما قال عن إسحاق بن يحيى بن طلحة القرشي : متروك الحديث ،منكر الحديث.[١٦١]

ب) وذكره مع وصف الراوي بالصدق ،كما قال عن الحسن بن عجلان الجفري : رجل صدوق منكر الحديث ، ولعله قصد بقوله منكر ما ذكره ابن عدي في الكامل عنه :له أحاديث صالحة ، وهو يروي الغرائب وهو عندي لا يتعمد الكذب ، وهو صدوق كما قاله عمرو بن علي ولعل الأحاديث التي أنكرت عليه توهمها توهماً ، أو شبه عليه فغلط [١٦٢].

ج) وقد يصف به الراوي الضعيف كما قال عن محمد بن عيسى الهلالي : ضعيف منكر الحديث [١٦٣].

١٠ - ويستخدم لفظ "كذاب" فيمن اتهم بوضع الحديث.

---

(١٥٩) الكامل (٣٢٠/١)

(١٦٠) التاريخ الكبير ٢١٠/٠٢) الكامل (١٣٩٩/٤)

(١٦١) تهذيب التهذيب (١٦٣/١)

(١٦٢) الكامل (٧٢٢/٢)المجروحين ٢٣٧/٠١)

(١٦٣) الجرح والتعديل (٨/ت١٧٤)

١١ - وأما لفظ" ضعيف "فقد ذكره في مواطن عدة منها من وصف بالاختلاط من الرواة أو من ساء حفظه أو من ترك حديثه ،ومن اتهم ببدعة ، ومن حدث بأحاديث منكرة .[(١٦٤)]

١٢ - ومن العبارات التي استخدمها الفلاس وهي نادرة وتدل على اتهام الراوي بالكذب قوله عن عمر بن رياح العبدي : دجال[(١٦٥)]

المبحث الثاني : سمات منهجه

١ -اتبع الفلاس المنهج المعروف عند علماء الجرح والتعديل في نقد الرواة

فكان يلتزم بنزاهة الحكم على الراوي وذكر ما له وما عليه، وأيضاً فإن ألفاظ الجرح والتعديل لديه صريحة لا تحتمل التأويل أو الشك في حال الراوي عنده، بل هي بينة لا تحتاج إلى تفسير آخر ولا تحتمل رأياً آخر، وقد وقفتُ على جميع الرواة الذين تكلم عنهم الفلاس فلم أجد في ترجمتهم لفظاً يحتاج إلى تفسير أو توضيح أو شك في المعنى بل هي تتوافق كلياً مع مراتب الجرح والتعديل المتعارف عليها عند العلماء، إلا ما ندر.

٢ -اعتنى الفلاس بذكر أسماء الرواة وأنسابهم ومن اشتهر بكنية أو لقب أو حرفة وذكر وفياتهم،

وهذا علم هام في نقد الرواة وهو ضبط أسمائهم حتى لا يقع الاشتباه بين الرواة، قال النووي رحمه الله: وهو فن حسن مطلوب لم يزالوا يعتنون به ويتطارحونه ويتنقصون جاهله.[(١٦٦)]

---

(١٦٤) وسيأتي بإذن الله بيان ذلك في المبحث الآتي

(١٦٥) الكامل (١٧٠٧/٥)

(١٦٦) إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق (٦٦٩/٢)

❖ فله اهتمام ظاهر بذكر الأنساب والألقاب وتوضيح الأسماء:

قال عن أبان بن أبى حازم: هو أبّان بن عبدالله البجلى.(١٦٧)

وقال أبو إبراهيم الغنوي: اسمه إبراهيم بن العلاء.(١٦٨)

وقال: إبراهيم الهجري: هو إبراهيم بن مسلم.(١٦٩)

وقال: أبو حمزة الثمالى: اسمه ثابت بن أبى صفية.(١٧٠)

وقال: أبو عثمان النهدي: اسمه عبدالرحمن بن مل، وكان قد أدرك الجاهلية.(١٧١)

وقال: ثوير بن أبى فاختة مولى جعدة بن هبيرة أبو الجهم، وكان سفيان يحدث عنه.(١٧٢)

وقال: حميد الطويل يكنى أبا عبيدة مولى خزاعة.(١٧٣)

وقال أبو صالح مولى أم هانئ باذان ويقال: باذام (١٧٤)

وقال جعفر بن أبى وحشية: هو جعفر بن إياس(١٧٥)

❖كما أنه يذكر وفيات الرواة:

قال رحمه الله: مات شعبة سنة ستين ومائه وهو ابن سبع وسبعين.(١٧٦)

---

(١٦٧) الكامل (١/ ٣٧٨)

(١٦٨) التاريخ الكبير (٧/ ت١١١٣)

(١٦٩) الطبقات الكبرى (٦/ ٣٤١)

(١٧٠) الكامل (٢/ ٥٢٠)

(١٧١) الطبقات الكبرى (٧/ ٩٧)

(١٧٢) الكامل (٢/ ٥٣٢)

(١٧٣) الكامل (١/ ٦٨٣)

(١٧٤) الكامل (٢/ ٥٠٢)

(١٧٥) الكامل (٣/ ١٢٣١)

(١٧٦) تاريخ بغداد (٩/ ٢٦٢)

وقال: مات ابن جريج سنة تسع وأربعين ومائه.[١٧٧]

وقال: مات الأشعث بن سوار مولى ثقيف سنة ست وثلاثين ومائة.[١٧٨]

وقال: مات عاصم الأحول سنة اثنين وأربعين ومائة.[١٧٩]

❖كما أنه يهتم بذكر سنة ولادتهم:

قال: ولد محمد بن عبدالله بن المثنى الأنصاري سنة ثماني عشرة.[١٨٠]

وقال :ولد عبدالله بن المبارك سنة ثمان عشرة ومائة[١٨١]

وقال :ولد شعبة سنة ثلاث وثمانين[١٨٢]

٣ -أنه يستخدم العبارات المتعارف عليها عند علماء الجرح والتعديل فلا تجده يخرج عنها:

قال عن أيوب بن جابر بن سيّار: صالح.[١٨٣]

وقال عن الليث بن سعد: صدوق.[١٨٤]

وقال عن عبدالرحمن بن مجبر بن عبدالرحمن القرشي: ثقة في الحديث.[١٨٥]

وقال عن أبي يزيد الخراز الرقي: ضعيف الحديث.[١٨٦]

---

(١٧٧) الطبقات الكبرى (٥/ ٤٩١)

(١٧٨) الكامل (١/ ٢٦٣)

(١٧٩) تاريخ بغداد (١٢/ ٢٤٧)

(١٨٠) تاريخ بغداد (٥/ ٤٠٨)

(١٨١) تاريخ بغداد(١٥٣/١٠)

(١٨٢) تاريخ بغداد(٢٦٢/٩)

(١٨٣) الكامل (١/ ٣٤٧)

(١٨٤) تاريخ بغداد (٣/ ١٣)

(١٨٥) الكامل (٦/ ٢١٩٦)

(١٨٦) تاريخ بغداد (٨/ ٢٩٥)

وقال عن يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف القاضي : صدوق كثير الغلط.[١٨٧]

وقال : محمد بن حاتم بن ميمون : ليس بشيء.[١٨٨]

وقال عن سعيد بن عبدالرحمن الرقاشي : ثبت.[١٨٩]

وقال عن رشدين بن سعد : ضعيف الحديث.[١٩٠]

وقال عن يزيد بن عياض بن جعدبة : ضعيف الحديث جداً.[١٩١]

وقال عن محمد بن عبدالرحمن أبي جابر البياضي : منكر الحديث.[١٩٢]

وقال عن زكريا بن منظور : به ضعف.[١٩٣]

وقال عن محمد بن الفضل بن عطية الخراساني : ليس بثقة، متروك الحديث كذاب.[١٩٤]

وقال عن سليمان بن أرقم : ليس بثقة، وروى أحاديث منكرة.[١٩٥]

وقال عن عبدالرحمن بن مجبر بن عبدالرحمن بن عمر بن الخطاب : ثقة في الحديث.[١٩٦]

وقال عن سعيد بن عبدالرحمن الرقاشي : ثبت.[١٩٧]

---

(١٨٧) تاريخ بغداد (١٤/ ٢٦٠)

(١٨٨) تاريخ بغداد (٢/ ٢٦٧)

(١٨٩) الكامل (٣/ ١٢٢٦)

(١٩٠) الكامل (٣/ ١٠٠٩)

(١٩١) تاريخ بغداد (١٤/ ٣٣١)

(١٩٢) الكامل (٦/ ٢١٩٠)

(١٩٣) تاريخ بغداد (٨/ ٤٥٢)

(١٩٤) الجرح والتعديل (٨/ ٥٦ ت٢٦٢)

(١٩٥) تهذيب التهذيب (٤/ ١٦٨)

(١٩٦) الجرح والتعديل (٥/ ٢٨٧ ت١٣٧٤)

وقال عن حفص بن عمر بن الحارث : صدوق.(١٩٨)

وقال عن سليم مولى الشعبي : ضعيف الحديث.(١٩٩)

وقال : محمد بن حاتم السمين ليس بشيء.(٢٠٠)

٥ -لطف عبارته في الجرح مهما بلغ ضعف الراوي إذ يتوجه نقدهُ لحديثه فقط غالباً :

ولذا قال عنه أبو حاتم : كان أرشق من ابن المديني.(٢٠١)

٦ - أنه يشير لعدالة الراوي الضعيف و عدم رد حديثه مطلقاً :

قال رحمه الله: عمر بن عامر ويحيى بن محمد بن قيس، ليسا بمتروكي الحديث.(٢٠٢)

وقال عن يوسف بن عطية الصفار : كثير الوهم والخطأ، وكان يهم، وما علمته يكذب.(٢٠٣)

وقال عن علي بن عاصم بن صهيب الواسطي : فيه ضعف وكان إن شاء الله من أهل الصدق.(٢٠٤)

٧ -أن غالب عباراته مفصّلة فإنك قلما تجد جرحاً له أو تعديلاً بلفظٍ واحد :

---

(١٩٧) الكامل (٣/ ١٢٢٦)

(١٩٨) الكامل (١/ ٣٣٠)

(١٩٩) الجرح والتعديل (٤/ ٢١٣ ت٩٢٤)

(٢٠٠) تاريخ بغداد (٢/ ٢٦٧)

(٢٠١) الجرح والتعديل (٦/ ٢٤٩ ت١٣٧٥)

(٢٠٢) الكامل (٥/ ١٦٨٦)

(٢٠٣) ميزان الاعتدال (٤/٤٦٨ ت٩٨٧٧)

(٢٠٤) تاريخ بغداد (١٢/٢٣٦)

قال عن حمّاد بن عمرو النصيبي: متروك الحديث ضعيف جداً منكر الحديث.[٢٠٥]

وقال عن حمّاد بن واقد: كثير الخطأ كثير الوهم ليس ممن يروى عنه.[٢٠٦]

وقال عن محمد بن الحارث: أحاديثه منكرة، متروك الحديث.[٢٠٧]

٨ -أنه يذكر سبب تضعيف الراوي أو رد حديثه أو اتهامه بالكذب"غالباً":

قال في ترجمة سليمان بن عمرو: كان كذاباً يضع الحديث، يحدث عن معبد بن خالد ومهاجر بن أبي الحسن وهؤلاء قد ماتوا قبل مولده، وكان يأخذ مصنف ابن أبي عروبة فيضع لكل حديث إسناداً.[٢٠٨]

وقال في ترجمة إبراهيم بن أبي الليث: متروك الحديث كان يكذب.[٢٠٩]

وقال عن: سليمان بن أرقم، ليس بثقة، وروى أحاديث منكرة، و كان يكنى بأبي معاذ، قال عنه محمد بن عبدالله الأنصاري:كانوا ينهوننا عنه ونحن شباب، وذكروا منه أمراً عظيماً.[٢١٠]

وقال عن ناصح بن عبدالله أبو عبدالله المحلمي: كوفي روى عن سماك أحاديث منكرة، متروك الحديث.[٢١١]

---

(٢٠٥) تاريخ بغداد (٨/ ١٥٥)
(٢٠٦) الكامل (٢/ ٦٦٥)
(٢٠٧) تاريخ بغداد (٦/ ٢١٨٥)
(٢٠٨) تاريخ بغداد (٩/ ٢٠)
(٢٠٩) تاريخ بغداد (٦/ ١٩٦)
(٢١٠) تاريخ بغداد (٩/ ١٤)
(٢١١) الكامل (٧/ ٢٥١٠)

٩ -أنه يذكر الأحاديث التي أنكرت على الراوي أو لأجلها ضُعّف أو رُدّ حديثه:

ومن ذلك: ما ذكره في ترجمة حسام بن مصك: منكر الحديث متروك الحديث: روى عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم (أول ما تفقدون من دينكم الخشوع)[٢١٢].

وقال عن جارود بن يزيد: حدث عن بهز بن حكيم بحديث منكر.[٢١٣]

وقال روى حريث بن أبي مطر حديثين منكرين، أحدهما: عن الشعبي عن مسروق عن عائشة: (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يغتسل من الجنابة ثم يضاجعها قبل أن تغتسل)[٢١٤].

وقال عن عيسى بن أبي عيسى الحناط: متروك الحديث جداً، منكر الحديث سمعت يحيى بن سعيد وذكره فقال: كان سيء الحفظ، كان يحدث عن الشعبي عن عبد الله (السيف بمنزلة الرداء)[٢١٥].

وقال عن محمد بن زياد اليشكري الطحان: متروك الحديث كذاب منكر الحديث سمعته يقول: حدثنا ميمون بن مهران عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (زيِّنوا مجالس نسائكم بالمغزل)[٢١٦].

---

(٢١٢) الكامل (٢/ ٨٣٩) والأثر أخرجه الحاكم في مستدركه عن حذيفة رضي الله عنه وقال: صحيح الإسناد (٥/٤٤٦ح٨٤٦٩) لوجود حسام بن مصك وقد اتفق العلماء على تضعيف حديثه(تهذيب التهذيب ٢/٢٤٤)(ميزان الاعتدال ١/٤٨٢ت ١٧٩١)

(٢١٣) تاريخ بغداد (٧/ ٢٦٢)، ميزان الاعتدال (١/ ٣٨٤ ت١٤٣٨)

(٢١٤) الكامل (٢/ ٦١٨) والحديث أخرجه ابن ماجة في سننه (١/ ١٩٢/ ك:الطهارة/ باب في الجنب يستدفئ بامرأته قبل أن يغتسل/ ح٥٨٠) بلفظ "يستدفئ" بدلاً عن "يضاجعها"والحديث بهذا السند ضعيف لوجود حريث وهو متفق على ضعفه(٠التقريب ١٣٧/ت ١١٨٢)

(٢١٥) الكامل (٥/ ١٨٨٨)، والحديث أخرجه العقيلي في كتابه الضعفاء الكبير (٣/ ٣٩٣)

وقال في ترجمة إسحاق بن الربيع الأبلي: إسحاق ضعيف، حدث عن الحسن بحديث منكر عن عُتيي (ابن ضمرة السعدي) عن أبيٍّ (كان آدم رجلاً طويلاً كأنه نخلة سحوق)[٢١٧].

وقال عن يحيى بن ميمون بن عطاء القرشي: كان كذاباً، سمعته يحدث عن علي بن زيد عن أبي نضرة عن أبي سعيد، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن عباس: يا غليم ألا أعلمك كلمات؟ [٢١٨]

وسمعته يحدث عن علي بن زيد عن أبي نضرة عن أبي سعيد عن أبي بكر الصديق خطبنا رسول الله.[٢١٩]

وروى عن عاصم أحاديث منكرة منها: (رأيت حفصة كبرت فرفعت يديها)[٢٢٠].

وروى عن عاصم قال: رأيت عبد الله بن سرجس مضبباً أسنانه بالذهب.[٢٢١]

---

(٢١٦) ذكره ابن الجوزي في الموضوعات (٢/ ٢٧٧)، تاريخ بغداد (٥/ ٢٥٠)

(٢١٧) الكامل (١/ ٥٤٧) والحديث أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (١٥/ ٣٦١/ ك: الصلاة/ باب الصلاة في السيف والقوس/ ح١٤٠٥) ومعنى (سحوق): التي بعيدة ثمرها بطولة، غريب الحديث لابن الأثر (٢/ ٣٤٧)

(٢١٨) أخرجه العقيلي بسنده في الضعفاء وقال: الرواية فيها لين (٣/ ١٧٨)، وأصل الحديث: (يا غلام) أخرجه الترمذي في جامعه (ص٧٦٠/ ك:صفة القيامة والرقاق والورع/ باب: ما جاء في التذكير بالنار والجنة/ ح٢٥١٦)وقال حسن صحيح.

(٢١٩) الكامل (٦/ ٢٢٤٩)، والحديث أخرجه أحمد في مسنده (١/ ٣) والعقيلي في الضعفاء (٤/ ٤٢٦) أن رفاعة ابن رافع قال: سمعت أبا بكر الصديق رضي الله عنه يقول على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنه سمع رسول الله يقول: فبكى أبو بكر حين ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم سُرّي عنه، ثم قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في هذا القيض عام الأول: سلوا الله العفو والعافية واليقين في الآخرة والأولى.

(٢٢٠) ذكره ابن عدي في الكامل (١٦٨٣/٧)

(٢٢١) تاريخ بغداد (١٢٥/١٤)

وقال عن محمد بن عيسى الهلالي: ضعيف منكر الحديث، روى عن محمد بن المنكدر عن جابر عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجراد.[(٢٢٢)]

وقال عن إسحاق بن بشر بن مقاتل، متروك الحديث: كان يحدث عن أبي معشر عن نافع عن ابن عمر عن عمر الخطاب قال: كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ دخل دلهام بن قيس.[(٢٢٣)]

وقال عن عاصم بن سليمان الكوزي: كان يضع الحديث، ما رأيت مثله قط يحدث بأحاديث ليس لها أصول، سمعته يحدث عن هشام بن حسان عن محمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (شرب الماء على الريق يعقد الشحم)[(٢٢٤)]

وقال عن عبدالله بن سلمة الأفطس: متروك الحديث سمعته يقول حدثني موسى بن عقبة، عن سالم، عن ابن عمر في كراء الأرض فذكرته ليحيى بن سعيد قال: قدمنا المدينة سنة اثنتين وأربعين وقد مات موسى بن عقبة قبل ذلك، ولم يسمع منه. وسمعته يقول: حدثني عثمان بن حكيم، فذكرته ليحيى فقال: قدمنا المدينة وقد مات، وسمعته يحدث عن جعفر بن محمد، فذكر أحاديث منكرة فذكرتها ليحيى فقال: ليس هذه الأحاديث مما سمعناه من جعفر.[(٢٢٥)]

---

(٢٢٢) الكامل (٦/ ١٢٤٩)، وحديث الجراد أخرجه ابن حبان في المجروحين (٢/ ٢٥٧) وقال: لاشك أنه موضوع، والحديث بأكمله" خلق الله ألف أمة منها، ست مائة في البحر، وأربع مائة في البر، فأول شيء يهلك من هذه الأمة الجراد"

(٢٢٣) الموضوعات لابن الجوزي (٢/ ٢١٩)، والحديث أخرجه العقيلي بسنده في الضعفاء الكبير (١/ ١٠٠) وساقه بطوله ثم قال: وهذا حديث ليس له أصل، ولا يحتمل أبو معشر مثل هذا الحديث، وإن كان فيه لين.

(٢٢٤) أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات (٣/ ٤٠)

(٢٢٥) الكامل (٤/ ١٥١٢)، وأصل حديث كراء الأرض أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنه قال: كنت أعلم في عهد رسول الله أن الأرض تكرى، ثم خشي عبدالله أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم

١٠ - أنه يبين الوجه الصحيح أو الرواية الصحيحة التي أخطأ فيها الراوي أو وهم فيها:

وقال عن يوسف بن عطية بن ثابت السعدي، أبو سهل الصفار: كثير الوهم والخطأ سمعته يقول: ثنا قتادة عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني، فكان يهم وما علمته كان يكذب، وقد كتبت عنه وإنما رواه قتادة عن زرارة عن عمران بن حصين.(٢٢٦)

١١ -اهتمامه بذكر عقيدة الراوي وما اُتهم به من بدعة وبيان حدّ بدعته من حيث الغلو والتشدد، وأثر بدعته من حيث قبول روايته أو ردها:

وقد ظهرت هذه السمة واضحة بينة في منهجه مع كل الرواة الذين اتّهموا بالبدعة، وهذا لا شك له أهميته من حيث قبول حديث الراوي أو رده،

قال رحمه الله: زرارة بن أعين وحمران بن أعين وعبدالملك ثلاثة أخوة يفرطون في التشيع و زرارة أردؤهم قولاً.(٢٢٧)

وقال في ترجمة سعد بن طريف الإسكاف: ضعيف الحديث وهو يغرق في التشيع.(٢٢٨)

وقال عن إسحاق بن الربيع الأبلي: ضعيف، كان شديد القول بالقدر(٢٢٩)

قد حدث في ذلك شيئا لم يكن يعلمه، فترك كراء الأرض. أخرجه البخاري (ص٣١٦ ك: الحرث والمزارعة/باب ما كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواسي بعضهم بعضاً/ ح٢٣٤٥)

(٢٢٦) الكامل (٧/ ٢٦١٠) وحديث "خير الناس قرني" أخرجه البخاري في صحيحه ٣٦١/ ك الشهادات ب/ لا يشهد على شهادة جور إذا أُشهد/ح٢٦٥١

(٢٢٧) الكامل (٣/ ١٠٩٥)

(٢٢٨) الكامل (١١٨٦/٣)

(٢٢٩) ميزان الاعتدال (١/ ١٩١ت ٧٥٤)

وقال عن حريز بن عثمان : كان ينتقص علياً وكان حافظاً لحديثه وفي رواية :ثبت شديد التحامل على علي [٢٣٠]

وقال في ترجمة أصرم بن حوشب: متروك الحديث حدث بأحاديث مناكير وكان يرى الإرجاء.[٢٣١]

وقال: خالد العبد قدري، متروك الحديث أجمعت عليه الأمة.[٢٣٢]

وقال: كان عمرو بن عبيد قدرياً، يرى الاعتزال والقدر، تُرك حديثه.[٢٣٣]

وقال عن محمد بن راشد الخزاعي أبو يحيى الشامي: كان يقول بالقدر.[٢٣٤]

وقال: أبو إسرائيل الملائي ليس من أهل الكذب، سمعت عبدالرحمن يقول: كان يشتم عثمان، وسألت عبدالرحمن عن حديثه عن فضيل بن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحج فأبى أن يحدثني به.[٢٣٥]

وقال عن أيوب بن خوط أبو أمية البصري الحبطي: لم يكن من أهل الكذب، وكان كثير الغلط، كثير الوهم، يقول بالقدر، متروك الحديث.[٢٣٦]

وقال عن صفوان بن عمرو: ثبت في الحديث وله رأي سوء في عمار بن ياسر.[٢٣٧]

---

(٢٣٠) تاريخ بغداد (٨/٢٦٦) الكامل (٢/٨٥٧)

(٢٣١) تاريخ بغداد (٧/ ٣١)، الضعفاء والمتروكين للدار قطني ص١٥٥

(٢٣٢) الكامل (٣/ ٨٩٥)

(٢٣٣) المجروحين (٢/ ٦٩)

(٢٣٤) المجروحين (٢/ ٢٥٣)

(٢٣٥) الكامل (١/ ٢٨٦)

(٢٣٦) الكامل (١/ ٣٤٣)

(٢٣٧) الكامل (٤/ ١٥٩٢)

١٢ -أنه بذكر رأي شيخيه يحيى بن سعيد القطان وعبدالرحمن بن مهدي في جميع الرواة الذين نقد رواياتهم أو تكلم عنهم بجرح أو تعديل:

❖ فتارةً يذكر ما اجتمع عليه رأي شيخيه في الراوي:

قال في ترجمة ابن أبي عياش: كان يحيى وعبدالرحمن لا يحدثان عن أبان ابن أبي عياش.[٢٣٨]

وقال: ولم أسمع يحيى ولا عبدالرحمن يحدثان عن حريث بن أبي مطر بشيء قط.[٢٣٩]

وقال في ترجمة إسماعيل بن مسلم المكي: كان يحيى وعبدالرحمن لا يحدثان عن إسماعيل بن مسلم المكي: كان يحيى وعبدالرحمن لا يحدثان عن إسماعيل بن مسلم.[٢٤٠]

وقال: كان يحيى وعبدالرحمن لا يحدثان عن عبدالله بن سعيد المقبري.[٢٤١]

وقال: ما سمعت يحيى ولا عبدالرحمن حدّثا عن الأصبغ بن نباتة بشيء قط.[٢٤٢]

وقال في ترجمة إسماعيل بن رافع المدني: لم أسمع يحيى ولا عبد الرحمن حدثا عن إسماعيل بن رافع بشيء قط، قال يحيى وقد رأيته.[٢٤٣]

---

(٢٣٨) الكامل (١/ ٣٧٤)

(٢٣٩) الكامل (٢/ ٦١٨)

(٢٤٠) الكامل (١/ ٢٨٠)

(٢٤١) الكامل (٤/ ١٤٠٨)

(٢٤٢) الكامل (١/ ٣٩٨)

(٢٤٣) الكامل (١/ ٢٧٩)

وقال في ترجمة إبراهيم الخوزي: كان يحيى وعبدالرحمن لا يحدثان عن إبراهيم بن يزيد.(٢٤٤)

وقال: ما سمعت يحيى ولا عبدالرحمن حدّثا عن الأصبغ بن نباتة بشيء قط.(٢٤٥)

وقال في ترجمة إسماعيل بن أبي إسحاق (خليفة) أبو إسرائيل الملائي: سألت عبدالرحمن عن حديثه فأبى أن يحدثني به وقال: كان يشتم عثمان، وكان يحيى لا يحدث عنه.(٢٤٦)

❖ وتارةً ما تفرّد به أحدهما بجرح الراوي أو تعديله:

قال رحمه الله : ما سمعت عبدالرحمن يحدث عن عبدالله بن زيد وأسامة بن زيد، ولم أسمعه يحدث عن عبدالرحمن بن زيد.(٢٤٧)

وقال: سمعت عبدالرحمن بن مهدي يحدث عن الحارث بن عبيد أبي قدامة فقلت : تحدث عن هذا الشيخ ؟ فقال: كان من شيوخنا، وما رأيت إلا خيراً.(٢٤٨)

قال: كان يحيى يحدثنا عن جابر بن يزيد الجعفي ثم تركه.(٢٤٩)

وقال: كان يحيى يحدثنا عن أسامة بن زيد ثم تركه.(٢٥٠)

---

(٢٤٤) التاريخ الكبير (١/ ٧٠)

(٢٤٥) المجروحين (١/ ١٧٤)

(٢٤٦) المجروحين (١/ ١٢٤)

(٢٤٧) الكامل (١/ ٢٨٧)

(٢٤٨) الكامل (٣/ ٦٠٧)

(٢٤٩) الكامل (٢/ ٥٣٢)

(٢٥٠) الكامل (١/ ٣٨٥)

وقال في ترجمة ليث بن سعد: سمعت عبدالرحمن بن مهدي يحدث عن ابن المبارك عن ليث.[٢٥١]

وقال عن إسماعيل بن عبدالملك: كان يحيى لا يحدث عنه.[٢٥٢]

وقال: أبان ابن عبدالله البجلي: ما سمعت يحيى يحدث عنه بشيء قط.[٢٥٣]

❖ وتارةً يذكر ما اختلفا فيه على جرح الراوي أو تعديله:

قال في ترجمة عبدالرحمن بن زياد بن أنعم: كان يحيى لا يحدث عنه، وما سمعت عبدالرحمن بن مهدي ذكره قط إلا مرة قال: حدثنا سفيان عن عبدالرحمن الإفريقي وهو مليح الحديث، ليس مثل غيره في الضعف.[٢٥٤]

وقال: كان يحيى لا يحدث عن حبيب المعلم وكان عبدالرحمن يحدث عنه.[٢٥٥]

وقال رحمه الله في ترجمة همام بن يحيى العوذي: كان يحيى لا يحدث عن همام وكان عبدالرحمن يحدث عنه.[٢٥٦]

وقال: كان عبدالرحمن لا يحدث عن حكيم بن جبير، وكان يحيى يحدث عنه.

وقال: كان يحيى بن سعيد لا يحدث عن عبدالله بن عمر -بن حفص بن عاصم- وكان عبدالرحمن يحدث عنه.[٢٥٧]

---

(٢٥١) تاريخ بغداد (٣/ ١٣)

(٢٥٢) الكامل (١/ ٢٧٧)

(٢٥٣) المجروحين (١/ ٩٩)

(٢٥٤) الكامل (٤/ ١٥٩١)، الجرح والتعديل (٥/ ٢٣٤ ت١١١١)

(٢٥٥) الجرح والتعديل (٣/ ١٠١ ت٤٦٩)

(٢٥٦) الجرح والتعديل (٩/ ١٠٣ ت ٤٥٧)

(٢٥٧) تاريخ بغداد (١٠/ ٢٠)

❖ وتارة من رويا عنه ثم تركوا روايته :

قال عن رباح بن أبي معروف : كان عبدالرحمن يحدث عنه ثم تركه.[٢٥٨]

وقال : كان عبدالرحمن يحدثنا عن سعيد بن بشير ثم تركه.[٢٥٩]

❖ وتارةً قد يخالف رأيهما في الرواة :

إذ أنه خالف يحيى في رد حديث همام و ذكره في الأثبات من أصحاب قتادة.[٢٦٠]

١٣ - اهتمامه بإجماع النقاد على تعديل الراوي أو قبول حديثه أو رده :

قال رحمه الله : وممن اجتمع أهل العلم من أهل الحديث أنه لا يروي إلا عن قوم من البصريين، فمنهم من يُصدق وهو مبتدع، وآخر يغلط الكثير، وكان مما أجمعوا عليه : عثمان بن مقسم البري، وهو صدوق ولكنه كثير الوهم والغلط وكان صاحب بدعة.[٢٦١]

وقال في ترجمة عبد القدوس بن حبيب الكلاعي، أبو سعيد الوحاظي : أجمع أهل العلم على ترك حديثه.[٢٦٢]

وقال عن الحسن بن واصل (دينار البصري): واجتمع أهل العلم من أهل الحديث أنه لا يروى عن الحسن بن دينار.[٢٦٣]

---

(٢٥٨) الكامل (٣/١٠٣١)

(٢٥٩) الكامل (٣/١٢٠٦)

(٢٦٠) شرح علل الترمذي (٢/ ٥٠٣)

(٢٦١) الجرح والتعديل (٦/ ١٦٧ ت ٩١٨)

(٢٦٢) الجرح والتعديل (٦/ ٥٥ ت٢٩٥)، الكامل (٥/ ١٩٨١)

(٢٦٣) الجرح والتعديل (٣/ ١١ ت٣٧)

وقال عن المسيب بن شريك أبو سعد التميمي الشقري: متروك الحديث اجتمع أهل العلم على ترك حديثه.(٢٦٤)

وقال رحمه الله: وممن أجمع عليه من أهل الكذب أنه لا يروى عن قوم من البصرين، منهم أبو جزي القصاب، نصر بن طريف، وكان أُمّيّاً لا يكتب، وكان قد خلط في حديثه، وكان من أحفظ أهل البصرة، حدث بأحاديث ثم مرض فرجع عنها ثم صح فعاد إليها.(٢٦٥)

وقال: عقبة بن عبدالله الرفاعي، روى عن الحسن وعطاء، كان ضعيفاً واهي الحديث ليس بالحافظ، وما سمعت أحداً يحدث عن عقبة بن عبدالله الرفاعي إلا أبو قتيبة سمعته مرة يقول : حدثنا عقبة الرفاعي.(٢٦٦)

وقال عن يحيى بن أبي أنيسة أبي زيد الجزري: رجل صدوق وكان يهم في الحديث وقد اجتمع أصحاب الحديث على ترك حديثه إلا من لا يعلم.(٢٦٧)

١٤ -ومن سمات منهجه أنه يهتم برواية العلماء عن الراوي أو تركهم له :

قال في ترجمة زمعة بن صالح: فيه ضعف في الحديث وقد روى عنه عبد الرحمن وما سمعت يحيى ذكره قط، وشيوخ البصريين قد رووا عن زمعة مثل: عبد الرحمن وأبي داود وبشر بن السري وأبي عامر وهو جائز الحديث مع الضعف الذي فيه.(٢٦٨)

---

(٢٦٤) تاريخ بغداد (١٣/ ١٣٧)

(٢٦٥) الكامل (٧/ ٢٤٩٧)

(٢٦٦) الكامل (٥/ ١٩١٦)

(٢٦٧) الكامل (٧/ ٢٦٤٩)

(٢٦٨) المجروحين (٣١٢/١)

وقال: سألت أبا الوليد هشام بن عبدالملك عن حرب بن سريج فقال: كان جارنا لم يكن به بأس ولم أسمع منه.(٢٦٩)

وقال في ترجمة ثور بن يزيد الكلاعي: روى عنه الأكابر من أصحاب الحديث الثوري وابن عيينة ويحيى بن سعيد.(٢٧٠)

١٥ - أنه يشير إلى صدق الراوي ونفي تهمة الكذب عنه إذا تبين له ضعفه:

قال في ترجمة صالح المري: وصالح المري ضعيف في الحديث يحدث بأحاديث مناكير عن قوم ثقات مثل: سليمان التيمي وهشام بن حسان والحسن والجريري وثابت وقتادة، وكان رجلاً صالحاً، وكان يهم في الحديث.(٢٧١)

وقال عن عبدالله بن رجاء بن عمر الغوالي: صدوق كثير الغلط والتصحيف ليس بحجة.(٢٧٢)

و قال عن ميمون بن موسى المرائي: صدوق ولكنه ضعيف في الحديث.(٢٧٣)

وقال في ترجمة أيوب بن خوط: كان أمياً لا يكذب، فوضع كتاباً فكتبه على ما يريد، فكان يعامل به الناس، ولم يكن من أهل الكذب، كان كثير الغلط، كثير الوهم، يقول بالقدر متروك الحديث.(٢٧٤)

وقال عن أيوب بن عتبة: ضعيف وكان سيء الحفظ وهو من أهل الصدق.(٢٧٥)

---

(٢٦٩) الجرح والتعديل (٣/ ٢٥٠ ت١١١٤)
(٢٧٠) الكامل (٢/ ١٥٠٣)
(٢٧١) تاريخ بغداد (٩/ ٣٠٩)
(٢٧٢) تهذيب التهذيب (٥/ ٢١٠)
(٢٧٣) ميزان الاعتدال (٤/ ٢٣٤)
(٢٧٤) تهذيب التهذيب (١/ ٤٠٢)
(٢٧٥) تاريخ بغداد (٧/ ٤)

وقال عن جعفر بن الزبير الحنفي الشامي الدمشقي : متروك الحديث وكان رجلاً صدوقاً كثير الوهم.(٢٧٦)

وقال عن الحسن بن عمارة بن المضرب: رجل صدوق صالح، كثير الخطأ والوهم، متروك الحديث.(٢٧٧)

وقال في ترجمة عبدالله بن عبد الله بن أويس الأصبحي: أبو أويس عبدالله فيه ضعف، وهو عندهم من أهل الصدق.(٢٧٨)

وقال عن الحسن بن دينار ويقال (واصل): حدث عنه أبو داود بأصبهان فجعل يقول حدثنا الحسن بن واصل ، وما هو عندي من أهل الكذب، لكنه لم يكن بالحافظ.(٢٧٩)

و قال عن عنبسة بن سعيد القطان: متروك الحديث، وكان صدوقاً لا يحفظ.(٢٨٠)

وقال عن عيسى بن أبي عيسى ماهان: وهو من أهل الصدق سيء الحفظ.(٢٨١)

وقال: يحيى بن كثير، أبو النضر، بصري كان لا يتعمد الكذب إلا أنه كان يغلط ويهم.(٢٨٢)

---

(٢٧٦) الكامل (٢/ ٥٥٨)

(٢٧٧) تاريخ بغداد (٧/ ٣٥٠)

(٢٧٨) تاريخ بغداد (١٠/ ٧)

(٢٧٩) الجرح والتعديل (٣/ ١١ ت٣٧)

(٢٨٠) الكامل (٥/ ١٩٠٣)

(٢٨١) تاريخ بغداد (١١/ ١٤٧)

(٢٨٢) الكامل (٧/ ٢٦٥٩)

وقال عن يزيد بن أبان الرقاشي : كان رجلاً صالحاً قد روى عنه الناس، وليس بالقوي في حديثه.[٢٨٣]

وقال عن عبدالرحمن بن يزيد بن جابر الأزدي، أبو عتبة: ضعيف الحديث، حدَّث عن مكحول أحاديث مناكير، وهو عندهم من أهل الصدق وروى عنه أهل الكوفة أحاديث مناكير.[٢٨٤]

وقال عن علي بن عاصم بن صهيب أبو الحسن الواسط : فيه ضعف، وكان إن شاء الله من أهل الصدق.[٢٨٥]

وقال عن محمد بن جابر بن سيار: صدوق كثير الوهم متروك الحديث.[٢٨٦]

وقال عن محمد بن معاوية بن أعين أبو علي النيسابوري: فيه ضعف وهو صدوق، وقد روى عنه الناس.[٢٨٧]

وقال عن يحيى بن أبي أنيسة : رجل صدوق وكان يهم في الحديث، وقد اجتمع أصحاب الحديث على ترك حديثه إلا من لا يعلم.[٢٨٨]

١٦ - أنه يشير إلى المحدثين الذين حدثوا عن الراوي الذي ضُعف حديثه أو رد:

قال عن إسحاق بن يحيى بن القرشي متروك الحديث، منكر الحديث وسمعت وكيعاً وأبا داود يحدثان عنه.[٢٨٩]

---

(٢٨٣) الكامل (٧/ ٢٧١٢)

(٢٨٤) تاريخ بغداد (١٠/ ٢١٢)

(٢٨٥) تاريخ بغداد (١٢/ ٢٢٦٣)

(٢٨٦) الكامل (٦/ ٢١٥٨)

(٢٨٧) تاريخ بغداد (٣/ ٢٧٤)

(٢٨٨) الكامل (٧/ ٢٦٤٩)

وقال: ما رأيت أحداً يحدث عن هذا الشيخ (يقصد موسى بن دينار) إلا رجلين[٢٩٠]: ابن ندبة، ويوسف السمتي.[٢٩١]

وقال: وما سمعت أحداً يحدث عن عقبة بن عبد الله الرفاعي إلا أبو قتيبة سمعته مرة يقول: حدثنا عقبة الرفاعي.[٢٩٢]

وقال عن جارية بن هرم: ما رأيت أحداً يحدث عن هذا الشيخ إلا رجلين: ابن ندبة ويوسف السمتي.[٢٩٣]

وقال عن إسحاق بن يحيى القرشي: متروك الحديث، منكر الحديث، سمعت وكيعاً وأبا داود يحدثان عنه.[٢٩٤]

وقال عن زمعة بن صالح: فيه ضعف في الحديث، وقد روى عنه عبدالرحمن وسفيان الثوري وما سمعت يحيى ذكره قط، وشيوخ البصريين قد رووا عن زمعة، مثل عبد الرحمن وأبي داود، وبشر بن السري أبي عامر، وهو جائز الحديث مع الضعف الذي فيه.[٢٩٥]

١٧ - أنه يبين أصح مرويات الراوي سواء في البلد أو تلاميذه الذين رووا عنه أو من ضُعّف في شيخ دون غيره:

---

(٢٨٩) الكامل (١/ ١٥٤)، الجرح والتعديل (١/ ٢٣٦ ت٨٣٥)

(٢٩٠) هكذا في المطبوع وإن كان الأصح رجلان

(٢٩١) الكامل (٢/ ٥٩٦)

(٢٩٢) الجرح والتعديل (٦/ ٣١٤ ت١٧٤٨)

(٢٩٣) الكامل (٢/ ٥٩٦)

(٢٩٤) الكامل (١/ ٣٢٦)

(٢٩٥) تهذيب التهذيب (٣/ ٣٣٩)

قال في ترجمة عبدالرحمن بن أبي الزناد: وما حدث بالمدينة أصح مما حدث ببغداد.[(٢٩٦)]

وقال: إسماعيل بن عياش إذا حدث عن أهل عن أهل المدينة مثل هشام بن عروة ويحيى بن سعيد وسهيل بن صالح، فليس بشيء.[(٢٩٧)]

وقال عن إسحاق الربيع: منكر الحديث عن الحسن.[(٢٩٨)]

وقال في ترجمة بكر بن خنيس: روى عن همام بن الحارث أحاديث منكرة ولا أحفظ عن سفيان عنه شيئاً.[(٢٩٩)]

وقال في ترجمة عبد الرحمن بن يزيد بن جابر الأزدي: ضعيف الحديث، حدث عن مكحول أحاديث مناكير، وهو عندهم من أهل الصدق، وروى عنه أهل الكوفة أحاديث مناكير.[(٣٠٠)]

وقال عن عبد الله بن لهيعة: احترقت كتبه، ومن كتب قبل ذلك مثل ابن المبارك والمقرئ أصح ممن كتب بعد الاحتراق، وهو ضعيف الحديث.[(٣٠١)]

وقال عن نجيح بن عبدالرحمن السندي أبي معشر: ضعيف، ما روى عن محمد بن قيس ومحمد بن كعب ومشايخه فهو صالح، وما روى عن المقبري وهشام بن عروة ونافع وابن المنكدر، فهي ردية لا تكتب.[(٣٠٢)]

---

(٢٩٦) تاريخ بغداد (١٠/ ٢٣٠)

(٢٩٧) تاريخ بغداد (٦/ ٢٢٥)

(٢٩٨) تهذيب الكمال (٢/ ٤٢٤ ت٣٥١)

(٢٩٩) الكامل (٢/ ٤٥٨٩)

(٣٠٠) تاريخ بغداد (١٠/ ٢١٢)

(٣٠١) الكامل (٤/ ١٤٦٣)

(٣٠٢) تاريخ بغداد (١٣/ ٤٦٠)

١٨ -ومن سمات منهجه أنه يبين من أثبت وأحفظ التلاميذ عن الشيخ أو في بلده:

قال: ما رأيت شامياً أوثق من ثور بن يزيد.(٣٠٣)

وقال: الأثبات من أصحاب قتادة، ابن أبي عروبة وهشام وشعبة وهمام.(٣٠٤)

١٩ -أنه يذكر اتهام الراوي بما يدل على نفي سماعه من شيخه :

وهذا علم مهم يفيد طالب العلم في مسائل التدليس والإرسال.

قال في ترجمة شبيب بن سليم: سمعته يقول: سمعت الحسن يقول حتى حدث بنحو ثلاثين حديثاً، وكان صبياً فكيف سمع من الحسن؟(٣٠٥)

وقال عن عبد المنعم بن إدريس بن سنان: متروك الحديث، أخذ كتب أبيه فحدث بها عن أبيه، ولم يكن سمع من أبيه شيئاً.(٣٠٦)

٢٠ -أنه ينصّ على الرواة الذين سمع منهم ثم تركهم:

قال عن عنبسة بن سعيد القطان: عنبسة القطان أخو ابن الربيع السمان: قد سمعت منه وكان مختلطاً لا يُروى عنه، متروك الحديث، وكان صدوقاً لا يحفظ.(٣٠٧)

٢١ -أنه يذكر العلماء الذين تركوا الرواية عن بعض الرواة :

قال سمعت أبا داود يقول في صدري عشرة آلاف حديث عن عثمان البري ما حدثت منها بشيء.(٣٠٨)

---

(٣٠٣) الكامل (١٣٤٩/٤)

(٣٠٤) تهذيب التهذيب (١١/ ٦٩)

(٣٠٥) الكامل (٤/ ١٣٤٩)

(٣٠٦) تاريخ بغداد (١١/ ٢٧٤)

(٣٠٧) لسان الميزان (٦/ ١٥٥/ ت٢٦٤)

(٣٠٨) الكامل (٥/ ١٤٠١)

الخاتمة

الحمد لله الذي وفقني لإتمام هذا البحث ، وقد خلصتُ فيه للنتائج التالية :

١ - أن الإمام الحافظ الفلاس يعدّ من كبار الأئمة الذين كان لهم دور في حفظ السنة والعناية بمروياتها ورواتها.

٢ - منزلته العالية بين شيوخه وتلاميذه بل واعتماد شيوخه عليه في نقد الرواة والعمل برأيه.

٣ -اعتمد على آرائه في نقد الرواة كبار علماء الجرح والتعديل أمثال أبي حاتم والخطيب البغدادي والدارقطني وابن عدي وابن حبان رحمهم الله.

٤ - أنه من العلماء المتمسكين بالسنة القامعيّ البدعة وعلى منهج أهل السنة والجماعة في أفضلية أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما - وفي الأسماء والصفات وغيرها من مسائل الاعتقاد إذ تجده يشدد وينكر الرواية عن المبتدعين رغم معاصرته لأهل البدع في زمانه.

٥ - أن الفلاس ناقد مؤرخ يجمع أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وما يتعلق بذلك من الوفيات مما يؤثر في رواية الراوي والحكم عليه إن كان من المدلسين أو المختلطين ونحو ذلك.

٦ -أن الحافظ الفلاس من العلماء النقاد المعتدلين في الجرح والمتشددين في التعديل رغم قلة الرواة الذين وثقهم ، فهو ليس من المجرحين الذين يلمزون ويسقطون الراوي بالغلط أو الغلطين، ولا هو من المتساهلين الذين يتغاضون عن أخطاء الراوي بل هو ناقدُ منصفٌ يصف الراوي بما يناسب مروياته ويُنزله المرتبة التي يستحقها.

وقد تتبعت جميع الرواة الذين نقدهم الفلاس فتجده غالباً لا يخرج عن موافقة المعتدلين منهم إلا ما ندر مع ذكر سبب مخالفتهم.

قال عن إسحاق بن عبدالله بن أبي فروة: متروك الحديث، وقال عنه أحمد: لا تحل الرواية عندي عنه، وقال عنه أبو زرعة وأبو حاتم والنسائي والدارقطني: متروك الحديث، وقال عنه الذهبي: لم أر أحداً مشَاه[٣٠٩]

وقال عن أشعث بن براز الهجيمي: ضعيف الحديث جداً، ووافقه البخاري والنسائي والدرقطني[٣١٠].

وقال عن جرير بن أيوب البجلي: ضعيف الحديث، ووافقه علي بن المديني ويحيى بن معين وأبو حاتم.[٣١١]

وقال عن سعيد بن عبدالرحمن الرقاشي: ثبت، وقد وافقه يحيى بن معين والعجلي وأحمد بن حنبل وعبدالرحمن بن مهدي.[٣١٢]

٧- أن الحافظين ابن حجر والذهبي -رحمها الله - وافقاه كثيراً في ذكر خلاصة الراوي في كتابيهما التقريب والكاشف، وهذا يؤكد اعتداله في نقد الرواة.

٨ - مما يميز منهج الفلاس تعليل الحكم على الحديث أو الراوي وهذا يفيد طالب العلم كثيراً في دراسة الأسانيد.

٩ - أهمية دراسة طالب العلم على يد الأساتذة والمتخصصين في كل علم، فلقد تميّز وبرع الفلاس في عل الحديث وظهر جلياً أثر تتلمذه على شيخه في حكمه على الرواة وعلل الحديث.

---

(٣٠٩) الكامل (١/ ٣٢٣)، الجرح والتعديل (٢/ ٢٢٧ ت٧٩٢)، ميزان الاعتدال (١/ ١٩٣ت١٤٤)

(٣١٠) الكامل (٣٦٦/١)

(٣١١) الكامل (٥٥٨/٢) الضعفاء والمتروكون للنسائي (٢٨ ت١٠٢)

(٣١٢) الجرح والتعديل (٢/ ٤٧٩ ت١٩٤٩)، (سؤالات الآجري لأبي داود ص٢٧٧)

١٠ -أهمية دراسة مناهج العلماء لطالب الحديث إذ أنها تنفعه كثيراً في الحكم على الرواة ومروياتهم.

المصادر

[١] إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق، للإمام يحيى الدين النووي، تحقيق عبدالباري السلفي، مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى -١٤٠٨١هـ

[٢] الأنساب لعبد الكريم بن محمد أبو أسعد السمعاني، تحقيق مجموعة من المحققين، نشر مكتبة محمد أمين، بيروت.

[٣] تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: للإمام محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق الدكتور عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت.

[٤] التاريخ الأوسط (الصغير): للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب الطبعة الثانية

[٥] التاريخ الكبير: للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق مجموعة من العلماء، نشرته دار المعارف الإسلامية، الهند ١٣٦٠هـ

[٦] تاريخ بغداد: للإمام أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الحطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) دار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة الثانية

[٧] تذكرة الحفاظ: للإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الرابعة ١٣٩٠هـ.

[٨] تقريب التهذيب: للإمام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، اعتنى به حسان عبد المنان، طبعة بيت الأفكار الدولية

[٩] تهذيب التهذيب: للإمام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٢٥هـ.

[١٠] الثقات: للإمام أبي حاتم محمد بن حبان بن معاذ البستي التميمي (ت٣٥٤هـ)، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، نشر دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ

[١١] ١٢ -الجامع الصحيح: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار ابن حزم، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ

[١٢] الجامع المسند الصحيح: للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق الدكتور محمد حجازي، مؤسسة المختار، الطبعة الثانية ١٤٣١هـ

[١٣] الجرح والتعديل: لعبدالرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي، تحقيق عبدالرحمن المعلمي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ

[١٤] جمهرة أنساب العرب: لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، تحقيق لجنة من العلماء، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ

[١٥] ذكر أخبار أصبهان: لأبي نُعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، مطبعة بريل ليدن، ١٩٣٤هـ

[١٦] ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل: للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق الشيخ عبدالفتاح أبو غدّة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الخامسة ١٤٠٤هـ

[١٧] السنن لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، طبعة دار الحديث، الأولى ١٣٩١هـ

[١٨] السنن: لأبي عبدالله محمد بن يزيد ابن ماجة القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، طبعة المكتبة الإسلامية

[١٩] السنن: لمحمد بن عيسى الترمذي، تحقيق محمد بربر المكتبة العصرية، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ

[٢٠] سير أعلام النبلاء: للإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق مجموعة من الأساتذة، مؤسسة الرسالة، بيروت، البعة الأولى ١٤٠٣هـ

[٢١] الضعفاء الصغير: للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق بوران الضناوي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ

[٢٢] الضعفاء الكبير: للإمام أبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العُقيلي (ت٣٢٢هـ)، تحقيق الدكتور عبدالمعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة لأولى ١٤٠٤هـ

[٢٣] الضعفاء والمتروكين: للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ

[٢٤] طبقات الفقهاء الشافعيين: لإسماعيل بن عمر الدمشقي المعرّف بابن كثير (ت٧٧٤هـ)، تحقيق الدكتور أحمد عمر هشام والدكتور محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ

[٢٥] الطبقات الكبرى: لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري البغدادي (ت٢٣٠هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ

[٢٦] طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها: لأبي محمد عبدالله بن محمد بن ابن جعفر بن حيّان (ت٣٦٨هـ)، تحقيق عبدالغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ

[٢٧] العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، لعبدالرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي، تحقيق إرشاد الحق الأثري، نشر إدارة ترجمان السنة،

[٢٨] فتح الباري شرح صحيح البخاري: للإمام أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، طبع المطبعة السلفية، مصر.

[٢٩] فهرس ابن خير: لمحمد بن خير بن عمر أبو بكر الأشبيلي، تحقيق فرزيشكة قدارة وتلميذه، طبعة دار الآفات الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ

[٣٠] الكاشف: لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، اعتنى به حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، الطبعة الرابعة.

[٣١] الكامل في التاريخ: لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت٦٣٠ه)، دار صادر، بيروت، ١٣٨٥هـ

[٣٢] الكامل في ضعفاء الرجال: للإمام أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني (ت٣٦٥ه)، تحقيق لجنة من المختصين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ

[٣٣] اللباب في تهذيب الأنساب: لعز الدين علي بن محمد بن محمد أبي الحسن الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت٦٣٠ه)، : دار صادر، بيروت.

[٣٤] لسان العرب: لجمال الدين محمد بن مكرم المعروف بابن منظور (ت٧٧١هـ)، دار صادر، بيروت.

[٣٥] المجروحين من المحدثين والمتروكين: للإمام أبي حاتم محمد بن حبان بن معاذ البستي التميمي (ت٣٥٤هـ) تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ

[٣٦] المستدرك على الصحيحين: لمحمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبدالقادر، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ

[٣٧] المسند: للإمام أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)، المكتب الإسلامي، ودار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ

[٣٨] المصنف: لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ

[٣٩] معجم البلدان: للإمام شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت، ١٤٩٧هـ

[٤٠] الموضوعات لجمال الدين عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي ت عبدالرحمن عثمان المكتبة السلفية ،الطبعة الأولى

[٤١] ميزان الاعتدال في نقد الرجال: للإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ

[٤٢] النهاية في غريب الحديث والأثر: لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري، ت(٦٠٦هـ)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومجمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة

The Approach of Al Hafez Amro Bin Ali Al Fallas in Criticizing Narrators

Dr. Laila Bent Saeed Bin Abdallah Al Saber
Assistant Professor of Hadeeth & Hadeeth Sciences
Department of Prophetic Sunnah & Its Sciences
Faculty of Islamic Religion Fundamentals in Riyadh
Imam Mohamed Bin Saoud Islamic University

Abstract. Praise be to Allah and blessing and peace be upon our prophet Mohammed, his family and his companions, after that.

This research is a study about the late، Al Hafez Amro Bin Ali Al Fallas discussing his biography، the age he lived in، his Sheikh teachers، students، position among scholars and his influence in criticizing Hadeeth narrators، studies and contents. In addition، the study discusses his approach in criticizing narrators after studying their conditions after being criticized by him whether harshly or correction. Finally، the researcher tackles the most significant theoretical and practical findings of this research.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة *القصيم*، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ٢٢٥-٢٩٤ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

إجارة الحلي وأحكامها في الفقه الإسلامي

د. أحمد بن حمود المخلفي
أستاذ الفقه المساعد بقسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية، جامعة حائل
المملكة العربية السعودية، حائل، ص.ب (١٠٣٥) الرمز (٨١٤٣١)

ملخص البحث. يهدف البحث إلى بيان الحكم الشرعي في تأجير حلي الذهب والفضة، وبيان بعض الأحكام المتعلقة بالحلي المؤجرة، والمنهج الذي سار عليه البحث هو المنهج الاستقرائي الوصفي، والتحليل الاستنباطي، حيث يتم استقراء أقوال العلماء وأدلتهم، وعرضها، والموازنة بينها؛ للوصول إلى الرأي الراجح في المسائل المختلف فيها، وقد اشتمل البحث على تمهيد، ومبحثين، فالتمهيد فيه: تعريف الإجارة والحلي، والمبحث الأول: في حكم إجارة الحلي، والمبحث الثاني في أحكام متعلقة بالحلي المؤجرة. ومن أبرز النتائج التي تم التوصل إليها في البحث: جواز إجارة حلي الذهب والفضة بأجرة من جنسها، أو من غير جنسها، وأن الحلي أمانة لا يضمنها المستأجر إلا إن تعدى أو فرط، ويجوز لمن استأجر الحلي تأجيره بعد أن يقبضها، وإن اشترط على المستأجر ألا يلبس الحلي غيره، فالشرط صحيح لازم، وإذا مضت مدة الإجارة، فالأجرة لازمة، حتى ولو لم ينتفع المستأجر بالحلي، ولا يجوز أخذ الرهن على الحلي المستأجرة، وأما الأجرة، فيجوز أخذ الرهن عليها، ولا يجوز تأجير الحلي بالإجارة المنتهية بالتمليك إن كانت إجارتها بمثلها أو بالنقود، والزكاة واجبة في الحلي المؤجرة.

الكلمات المفتاحية: إجارة، الحلي، الذهب والفضة، حكم.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإنه عقد الإجارة من العقود التي تتكرر في حياة الناس وكثيراً ما تجرى في تعاملاتهم حتى لا يكاد يستغنى عنه أحد، فإن الشخص قد لا يستطيع تملك السلعة فيلجأ إلى أخذها والانتفاع بها بعقد الإجارة،

وقد لا يستطيع القيام بعمل ما، فيلجأ إلى استئجار من يقوم به نيابة عنه.

ومن جملة الأعيان التي يعدل بعض الناس عن تملكها بعقد البيع إلى استئجارها حلي النساء المصنوعة من الذهب أو الفضة.

ولما كان أصل هذه الحلي من الذهب والفضة وهما من الأموال الربوية، وتؤجر غالباً بنقود تشاركها في علة الربا، فإن الحاجة داعية لدراسة حكم استئجار هذه الحلي، ودراسة بعض الأحكام المتعلقة بإجارتها، ولذا فإني أقدم هذا البحث حول الموضوع وهو بعنوان: (**إجارة الحلي وأحكامها في الفقه الإسلامي**)

أهمية الموضوع:

تتضح أهمية الموضوع من خلال الأمور التالية:

١ - تعلق هذا الموضوع بعقد من العقود المالية المهمة، والتي لا يستغني عنها كثير من الناس وهو عقد الإجارة، وهذا يستوجب الإلمام بأحكامه في الشريعة ومن جملة هذه الأحكام بيان الأعيان المؤجرة وأحكامها، ومن تلك الأعيان حلي النساء.

٢ - تعلق موضوع هذا البحث وهو الحلي بعين من الأعيان التي لا يستغني عنها النساء فإنهن يُنشأن فيها ويزين بها منذ ولادتهن ويستعملنها في مراحلهن العمرية

كلها كما قال تعالى: (أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿١٨﴾) (الزخرف:١٨)، وهذا مما يستدعى دراسة حكم استئجارها وأحكامها.

٣ - أنه نظراً لضعف الحالة الاقتصادية وقلة المال لدى بعض الناس، فإنهم يلجئون إلى استئجار الحلي بدلاً من شرائها، لكى تلبس في المناسبات المتعددة، حتى لا يظهر للآخرين حاجتهم وقلة المال لديهم، ويسأل بعضهم عن حكم استئجارها؛ ولذا فإنه لابد من بيان حكم ذلك ودراسة بعض الأحكام المتعلقة بها.

أسباب اختيار الموضوع:

ترجع أسباب اختيار الموضوع لما يلى:

١ -ما سبق ذكره من أهمية الموضوع، فإن جميع الأمور السابقة كانت من دواعي اختيار الموضوع.

٢ - أني لم أجد في هذا الموضوع بحثاً مفرداً مستقلاً في كتاب أو رسالة علمية، يبين حكم استئجار الحلي، ويدرس بعض الأحكام المتعلقة بالحلي المؤجرة.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى ما يلي:

١ - بيان الحكم الشرعي في إجارة حلي الذهب والفضة، من خلال دراسة أقوال الفقهاء، واستعراض أدلتهم، والموازنة والترجيح بينها.

٢ - دراسة بعض الأحكام المتعلقة بالحلي المؤجرة كضمانها، وتأجيرها للغير وزكاتها، وتأجيرها بالإجارة المنتهية بالتمليك، وأخذ الرهن عليها.

الدراسات السابقة:

لم أعثر بعد البحث – على كتاب أو رسالة علمية مستقلة ومفردة في هذا الموضوع، وهو إجارة الحلي وأحكامها في الفقه الإسلامي. بحيث يفصل القول في

حكم استئجارها فتبين أقوال العلماء وأدلتهم وما يعترض به عليها وتتم المناقشة والموازنة بين هذه الآراء ويبين القول الراجح منها، وإن كان العلماء قد ذكروا في كتبهم هذه المسألة ولكن كلامهم ليس فيه استقصاء للمذاهب وأدلتها والمناقشة لها والموازنة بين الآراء، وأيضاً لم يتطرقوا لجمع بعض الأحكام المتعلقة بالحلي المؤجرة، ولذا فإني أتقدم بهذا البحث للوفاء بهذا الغرض حسب القدرة والاستطاعة.

منهج البحث وإجراءاته:

يعتمد في هذا البحث المنهج الوصفي الاستقرائي والتحليلي الاستنباطي وفقا لإجراءات البحث التالية:

١ - اذكر الأقوال في المسألة المختلف فيها، ويكون عرض الأقوال حسب الاتجاهات الفقهية.

٢ - الاقتصار على المذاهب الفقهية الأربعة المعتمدة عند أهل السنة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح.

٣ - توثيق الأقوال من كتب المذاهب المعتمدة.

٤ - استقصاء غالب أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة –عند الحاجة - وذكر ما يرد على الأدلة من مناقشات، وما يجاب به عنها إن كان.

٥ - الترجيح بين الأقوال مع ذكر سببه.

٦ - الاعتماد على أمهات المراجع والمصادر.

٧ - تخريج الأحاديث والآثار الواردة في صلب البحث، مع بيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، فإن كانت فيهما، أو في أحدهما، فيكتفى بتخريجها منهما، أو من أحدهما.

٨ - أترجم للأعلام الوارد ذكرهم في صلب البحث، ما عدا الخلفاء الراشدين، والأئمة الأربعة أصحاب المذاهب الفقهية ؛ لشهرتهم.

١٠ -أبين في كل مسألة المراجع التي استفدت منها المعلومات الواردة فيها، فإن نقلت نصاً لأحد العلماء ذكرت المرجع مباشرة، وإن لم يكن كذلك ؛ أشير بقولي "انظر"، وقد اكتفيت بالتعريف بهذه المراجع والمصادر في قائمة المصادر والمراجع تجنبا لإثقال هوامش البحث.

خطة البحث:

يشتمل هذا البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف البحث ،ومنهج البحث وإجراءاته، وخطة البحث.

التمهيد: ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الإجارة.

المطلب الثاني: تعريف الحلي.

المبحث الأول: حكم إجارة الحلي.

المبحث الثاني: أحكام متعلقة بالحلي المؤجر. وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: ضمان الحلي المستأجر.

المطلب الثاني: تأجير الحلي المستأجر.

المطلب الثالث: اشتراط المؤجر ألا يلبس الحلي غير المستأجر.

المطلب الرابع: لزوم الأجرة عند مضي مدة الإجارة دون استعمال الحلي.

المطلب الخامس: أخذ المؤجر الرهن في إجارة الحلي.

المطلب السادس: تأجير الحلي بالإجارة المنتهية بالتمليك.

المطلب السابع: زكاة الحلي المؤجر.

الخاتمة: وتشتمل على أهم نتائج البحث.

التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الإجارة

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف الإجارة لغة:

الإجارة بكسر الهمزة مصدر أجره يأجره أجراً وإجارة فهو مأجور، وحكي آجره بالمد فهو مؤجر، وآجر الإنسان واستأجره والأجير المستأجر وجمعه أجراء والاسم فيه الإجارة، وأما اسم الأجرة نفسها فإجارة - بكسر الهمزة وضمها وفتحها -واشتقاق الإجارة من الأجر وهو الجزاء على العمل، فالإجارة ما أعطيت من أجر في عمل، ومن هذا مهر المرأة. قال تعالى: (فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) (النساء: ٢٤).

وقيل أصل الأجر الثواب يقال أجرت فلاناً من عمله كذا أي أثبته[(١)].

---

(١) انظر: في المعنى اللغوي: تهذيب اللغة للأزهري (١٢٣/١١)، مقاييس اللغة لابن فارس باب الهمزة والجيم وما يثلثها (أجر)، الصحاح للجوهري باب الراء فصل الألف (أجر) (٥٧٦/٢)، لسان العرب لابن منظور، باب الراء، فصل الألف (أجر)، (١٠/٤)، القاموس المحيط للفيروز آبادي (٣٤٢)، باب الراء (الأجر)، تاج العروس للزبيدي (٢٤/١٠)، باب الراء (أجر)، تحرير ألفاظ التنبيه للنووي (٢١٩)، المصباح المنير للفيومي (٥/١)، المطلع للبعلي (٣١٦)، الدر النقي لابن المبرد (٥٣٣/٣).

قال ابن قدامة المقدسي[٢]: (واشتقاق الإجارة من الأجر وهو العوض. قال تعالى: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (الكهف: ٧٧)، ومنه سمى الثواب أجراً؛ لأن الله تعالى يعوض العبد به على طاعته، أو صبره على معصيته)[٣].

المسألة الثانية: تعريف الإجارة اصطلاحاً:

عرف الفقهاء في المذاهب الأربعة الإجارة بتعريفات متعددة فيما يلى عرض أبرزها.

من تعريفات الحنفية: أن الإجارة بيع منفعة معلومة بأجر معلوم[٤].

وهذا التعريف يبين أن المنفعة لابد من كونها معلومة، وكذلك الأجرة وبهذا يخرج الإجارة الفاسدة لجهالة المنفعة أو الأجر[٥].

من تعريفات المالكية للإجارة: أن الإجارة تمليك منافع شيء مباحة مدة معلومة بعوض[٦].

فقوله (تمليك) يشمل البيع والإجارة والهبة والصدقة والنكاح.

وقوله (منافع) أخرج البيع والهبة والصدقة فهي تمليك ذوات.

وقوله (بعوض) متعلق بتمليك، ولو قال (بعوض غير ناشئ عنها) لكان أولى؛ لأجل إخراج القراض والمساقاة فالعوض فيها ناشئ عن المنفعة[٧].

---

(٢) هو موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، أحد أعلام المذهب الحنبلي وشيخ المذهب في زمانه، ولد سنة إحدى وأربعين وخمسمائة بجماعيل، وسمع من والده والشيخ عبد القادر، من تصانيفه: المغني شرح الخرقي والكافي والمقنع والعمدة، توفى سنة عشرين وستمائة بدمشق.

انظر: الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب (١٣٣/٤)، المقصد الأرشد، لابن مفلح (١٥/٢).

(٣) المغني لابن قدامة (٦/٨).

(٤) انظر: تبين الحقائق للزيلعي (١٠٥/٥)، ومجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر لشيخي زاده (٣٦٨/٢).

(٥) انظر: فتح القدير لابن الهمام (١٤٥/٧).

(٦) الشرح الكبير للدردير بحاشية الدسوقي (٢/٤).

ومما يؤخذ على هذا التعريف أن تحديد المدة ليس بلازم في كل أنواع الإجارة.

من تعريفات الشافعية: أن الإجارة عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم(٨).

وقوله (مقصودة) احتراز عن منفعة تافهة كاستئجار تفاحة ونحوها للشم، واستئجار الدراهم والدنانير.

وقوله (قابلة للبذل والإباحة) احتراز عن استئجار مثل آلات اللهو ونحوها من المحرمات، وقيل يخرج به منفعة البضع فإن الزوج لم يملكها وإنما ملك الانتفاع بها(٩).

من تعريفات الحنابلة: أن الإجارة عقد على منفعة مباحة معلومة من عين معينة، أو موصوفة في الذمة مدة معلومة، أو عمل معلوم بعوض معلوم(١٠).

وقوله: (من عين معينة أو موصوفة في الذمة) هذا إشارة إلى الضرب الأول للإجارة وهي إجارة الأعيان، كأن يقول أجرتك هذا البعير أو أجرتك بعيراً صفته كذا، ويستقصي صفته(١١).

وقوله: (أو عمل معلوم) كحمله إلى موضع كذا، وهذا هو الضرب الثاني للإجارة وهو إجارة الأعمال.

وقوله (بعوض معلوم) أي الأجرة في الضربين لابد من كونها معلومة(١٢).

---

(٧) انظر: الشرح الكبير للدردير بحاشية الدسوقي (٢/٤).

(٨) كفاية الأخيار للحصني (٣٠٩/١).

(٩) انظر: المرجع السابق وأيضاً: مغنى المحتاج للشربيني (٣٣٢/٢)، حاشية البجيرمي على الإقناع (١٧٢/٣)، نهاية المحتاج للرملي (٢٦١/٥).

(١٠) الروض المربع للبهوتي (٦١٦/١).

(١١) انظر: كشاف القناع للبهوتي (٥٤٦/٣).

(١٢) انظر: كشاف القناع للبهوتي (٥٤٦/٣)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٣٥٠/٢)، مطالب أولي النهى للسيوطي (٥٧٩/٣).

التعريف المختار: لعل أقرب التعريفات للإجارة هو التعريف الأخير، وذلك لأنه تعريف مفصل للإجارة بخلاف بعض التعريفات السابقة، فهي مجملة، وفيه أيضاً ذكر لأبرز شروط الإجارة الشرعية الصحيحة، وأيضاً تميز عن باقي التعريفات بإشارته لنوعي الإجارة وهما: إجارة العين، والإجارة على العمل.

المطلب الثاني: تعريف الحُلِيّ

الحلي – بضم الحاء وكسرها واللام مكسورة والياء مشددة فيها - والضم أشهر وقد قرئ بهما في القراءات السبع وأكثرهم على الضم في قوله تعالى: ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا﴾(الأعراف:١٤٨)، وهو جمع مفرده حَلْى، كثُدِيّ في جمع ثَدْيٍ وظبي وظبي. والحلي: هو ما تتحلى به المرأة من الذهب والفضة، وقيل: أو جوهر، يقال تحلّت المرأة: إذا اتخذت حلياً أو لبسته، وحَلَّيتها: أي ألبستها، واتخذتُه لها، وإنما يُقال الحلي للمرأة، وما سواها - كالسيف - يُقال حِلية السيف، أي زِينته، لا حُلِي السيف. وقيل الحلي: هو اسم لكل ما يتزين به من مصاغ الذهب والفضة، وقيل: الحلي ما تزين به من مصوغ المعدنيات والحجارة(١٣).

(١٣) انظر للمعنى اللغوي: مقاييس اللغة لابن فارس كتاب الحاء باب الحاء واللام (حلو) (٩٥/٢)، الصحاح للجوهري باب الواو والياء فصل الحاء (حلا) (٢٣١٨/٦)، تهذيب اللغة للأزهري باب الحاء واللام (حلا) (١٥٢/٥)، المحكم لابن سيده الحاء واللام والياء (٤٤١/٣)، القاموس المحيط للفيروز آبادي باب الواو والياء فصل الحاء (الحلي) (١٢٧٦)، تحرير ألفاظ التنبيه للنووي (١١٣)، المغرب للخوارزمي الحاء مع اللام (١٢٧)، المصباح المنير للفيومي (حلا) (٢٠٥/١)، المطلع للبعلي (١٣٥) الدر النقي لابن المبرد (٣٤١/٢)، النهاية لابن الأثير حرف الحاء باب الحاء مع اللام (حلا) (٤٣٥/١).

المعنى الاصطلاحي للحلي : لا يخرج المعنى الاصطلاحي للحلي عن المعنى اللغوي [(١٤)].

والمقصود بالحُلِي في هذا البحث هو ما تتزين به المرأة من الذهب والفضة.

المبحث الأول: حكم إجارة الحُلي

أولاً: أقوال العلماء في حكم إجارة الحلي من الذهب والفضة:

اختلف العلماء في حكم إجارة الحلي من الذهب والفضة، ولهم في ذلك ثلاثة أقوال فيما يلي عرضها.

القول الأول: أن إجارة الحلي جائزة مطلقاً سواء كانت الإجارة بأجرة من جنسها أو من غير جنسها وهو قول أكثر أهل العلم، وهو مذهب الحنفية[(١٥)] وأحد القولين لمالك[(١٦)] ومذهب الشافعية[(١٧)]. وقد نص عليه أحمد في رواية ابنه عبد الله[(١٨)] وهو المذهب عند الحنابلة[(١٩)]وقال به الثوري[(٢٠)]، وإسحاق[(٢١)]، وأبو ثور[(٢٢)].

---

(١٤) انظر للمعنى الاصطلاحي للحلي :البناية في شرح الهداية للعيني(٣/٣٧٧)،منح الجليل لمحمد عليش(٧/٤٨٥)(٨/١٨١)، نهاية المحتاج للرملي(٣/٩٤)،حاشية الجمل على شرح المنهج(٢/٨٣)،المغني لابن قدامة(٤/٢٢٤)،شرح منتهى الإرادات للبهوتي(١/٤٠٤)،المبدع لابن مفلح(٨/٩٩).

(١٥) انظر: الإشراف لابن المنذر (٦/٣١٧)، المبسوط للسرخسي (١٥/١٧٠)، النتف في الفتاوى للسعدي (٢/٥٧٠)، تحفة الفقهاء للسمرقندي (٢/٣٤٧)، البناية للعيني (٩/٢٧٩)، الفتاوى الهندية (٤/٤٦٨).

(١٦) انظر: المدونة لسحنون عن مالك (٣/٤٢٨)، الذخيرة للقرافي (٥/٤٠٠)، منح الجليل لعليش (٧/٤٨٥).

(١٧) انظر نهاية المطلب للجويني (٨/١٩٧)، التهذيب للبغوي (٤/٤٢٥)، العزيز للرافعي (٦/٨٦)، روضة الطالبين للنووي (٤/٢٥١)، مغنى المحتاج للشربيني (٢/٣٣٦)، تكملة المجموع للسبكي (١٠/٣٩٦)، حاشية الجمل على شرح المنهج (٥/٥١٢)، حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج (٦/١٣١).

(١٨) هو عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل أبو عبد الرحمن، حدث عن أبيه وعبد الله بن حماد ويحي بن معين وغيرهم، وروى عنه أبو القاسم البغوي وأبو بكر الخلال وغيرهما، وكان ثبتاً ثقة، صادق اللهجة صالحاً،=

القول الثاني: أن إجارة الحلي لا تصح إن كانت إجارتها بأجرة من جنسها - كحلي ذهب بذهب وحلي فضة بفضة- وهو وجه عند الشافعية[٢٣]، ورواية عن الإمام أحمد اختارها ابن عبدوس[٢٤]، وأبو الخطاب[٢٥] وغيرهما[٢٦].

=ومشهوداً له بمعرفة الرجال وعلل الحديث، وسمع من أبيه المسند والتفسير وغيرهما، مات سنة تسعين ومائتين وعمره سبع وسبعون سنة. انظر: المقصد الأرشد لابن مفلح (٥/٢)، طبقات الحنابلة لابن أبي يعلي (١٨٠/١).

(١٩) انظر: المغني لابن قدامة (١٢٥/٨)، المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف (٢٩٤/١٤)، المبدع لابن مفلح (٦٩/٥)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٣٥٣/٢)، كشاف القناع للبهوتي (٥٥٦/٣)، مطالب أولي النهى للسيوطي (٥٨٨/٣).

(٢٠) هو أبوعبد الله سفيان بن سعيد الثوري، من شيوخه: أيوب السختياني وسلمة بن كهيل، وممن روى عنه: الأعمش والأوزاعي، ومن مصنفاته: كتاب الجامع، قال ابن عينية: ما رأيت رجلاً أعلم بالحلال والحرام منه، مات سنة إحدى وستين ومائة بالبصرة. انظر: طبقات ابن سعد (٣٧١/٦) سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٢٩/٧).

(٢١) هو أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد، ولد سنة إحدى وستين ومائة وسمع من سفيان بن عينيه ووكيع بن الجراح وغيرهما، ولما سئل عنه أحمد بن حنبل قال: إسحاق عندنا إمام، مات سنة ثمان وثلاثين ومائتين. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٥٨/١١)، تهذيب التهذيب لابن حجر (١٩٠/١).

(٢٢) هو أبو عبد الله إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي مفتي العراق، ولد سنة سبعين ومائة، سمع من سفيان بن عينية والشافعي وغيرهما، كان يتفقه أولاً على مذهب العراقيين حتى قدم الشافعي فاختلف إليه ورجع عن الرأي للحديث، توفى سنة أربعين ومائتين.

انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٧٢/١٢)، تهذيب التهذيب لابن حجر (١٠٢/١).

(٢٣) انظر: الحاوي للماوردي (٢٧٩/٣)، المجموع للنووي (٤٦/٦).

(٢٤) هو أبو الحسن على بن عمر بن أحمد بن عبدوس الحراني، سمع ببغداد من الحافظ أبي الفضل بن ناصر وغيره، وهو فقيه حنبلي له كتاب المذهب في المذهب، وقد برع في الفقه والتفسير والوعظ توفى يوم عرفة سنة تسع وخمسين وخمسمائة بحران.

انظر: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب (٩١/٢)، المقصد الأرشد لابن مفلح (٢٤٢/٢).

القول الثالث: أن إجارة الحلي جائزة مع الكراهة، وهو قول لمالك فقد نقل عنه أنه قال: (لست أراه بالحرام البين وليس كراء الحلي من أخلاق الناس) [٢٧].وهو المذهب عند المالكية إلا أن الكراهة عندهم مطلقة سواء كانت إجارته بجنسه أو بغير جنسه بذهب وفضة أو بغيرهما[٢٨].

وهو رواية عن أحمد، وقد قال به جماعة من الحنابلة منهم القاضي[٢٩] إن كانت الأجرة من جنس الحلي[٣٠].

---

(٢٥) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني البغدادي، أحد أئمة الحنابلة، من شيوخه: القاضي أبو يعلي، ومن تلاميذه: عبد القادر الجيلي، ومن مصنفاته: الهداية في الفقه والتهذيب في الفرائض والتمهيد في أصول الفقه، توفي ببغداد سنة عشر وخمسمائة.

انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (٣١٦/٣)، المقصد الأرشد لابن مفلح (٢٠/٣).

(٢٦) انظر: المقنع لابن قدامة مع الشرح والإنصاف (٢٩٥/١٤)، المغنى لابن قدامة (١٢٥/٨)، الفروع لابن مفلح (٤٢٧/٤)، المبدع لابن مفلح (٦٩/٥).

(٢٧) المدونة لسحنون عن مالك(٤٢٨/٣).

(٢٨) انظر: المدونة لسحنون عن مالك (٤٢٨/٣)، الذخيرة للقرافي (٤٠٠/٥)، منح الجليل لعليش (٤٨٥/٧)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١٧/٤)، شرح الخرشي على خليل (١٨/٧)، جواهر الإكليل لصالح عبد السميع الأزهري (١٩٥/٢).

(٢٩) هو أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد الفراء قاضي القضاة شيخ الحنابلة وممهد مذهبهم في الفروع ولد سنة ثمانين وثلاثمائة، من شيوخه: أبو الحسين السكري والحسن بن حامد، ومن مصنفاته: شرح الخرقي، والعدة في أصول الفقه، توفى ببغداد سنة ثمان وخمسين وأربعمائة. انظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (١٩٣/٢)، المقصد الأرشد لابن مفلح (٣٩٥/٢).

(٣٠) انظر: الإنصاف للمرداوي مع الشرح الكبير (٢٩٥/١٤)، الفروع لابن مفلح (٤٢٧/٤).

ثانيًا: الأدلة والمناقشات:

من أدلة القول الأول:

أن إجارة الحلي جائزة مطلقاً سواء كانت الأجرة من جنسها أو من غير جنسها؛ لأن الحلي عين ينتفع بها منفعة مباحة مقصودة مع بقاء عينها، فأشبهت سائر ما تجوز إجارته كالأراضي مثلاً [٣١].

من أدلة القول الثاني:

قالوا بأن إجارة الحلي لا تصح إن كانت الأجرة من جنسه؛ لأن الحلي عند تأجيرها تحتك بالاستعمال، فيذهب منه أجزاء وإن كانت يسيرة، فيحصل الأجر في مقابلتها، ومقابلة الانتفاع بها، فيفضي إلى بيع ذهب بذهب وشيء آخر، ولذا يمنع من إجارته بأجرة من جنسه خوف الربا[٣٢].

وقد نوقش هذا الدليل من أوجه متعددة ومنها ما يلى:

الوجه الأول: أن ما ذكر من نقص الحلي وذهاب أجزاء منه لو قدر ذلك فإنه شيء يسير لا يقابل بعوض، ولا يكاد يظهر في وزن [٣٣].

الوجه الثاني: أن ما ذكر من نقص الحلي وذهاب أجزاء منه لو قدر حصوله، وظهر في الوزن، فإن الأجرة في الإجارة ليس في مقابلة الجزء الذاهب بل هو في مقابلة الانتفاع فالإجارة هي عوض المنفعة كما هو في سائر المواضع[٣٤].

---

(٣١) انظر: المغني لابن قدامة (١٢٦/٨)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٢٩٤/١٤)، المبدع لابن مفلح (٦٩/٥)، كشاف القناع للبهوتي (٥٥٦/٣)، مطالب أولي النهى للسيوطي (٥٨٨/٣)، مغني المحتاج للشربيني (٣٣٦/٢).

(٣٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٢٦/٨)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٢٩٤/١٤)، المبدع لابن مفلح (٦٩/٥)، الحاوي للماوردي (٢٧٩/٣)، المجموع للنووي (٤٦/٦).

(٣٣) انظر: المغني لابن قدامة (١٢٦/٨)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٢٩٤/١٤)، المبدع لابن مفلح (٦٩/٥).

(٣٤) انظر: المراجع في الهامش السابق.

الوجه الثالث: أن ما ذكر من أن الأجرة في إجارة الحلي في مقابلة الجزء الذاهب بالاستعمال فيفضى إلى بيع ذهب بذهب وشيء آخر مما يؤدي للربا قول لا يصح ؛ لأن هذا عقد إجارة لا عقد بيع ، وعقد الإجارة لا يدخله الربا ، ولو جاز أن يمنع من إجارة حلي الذهب بالذهب خوف الربا ، لمنع من إجارته بدراهم مؤجلة خوف الربا ، فإنه يفضي إلى التفرق في معاوضة أحدهما بالآخر قبل القبض ، وقد أجمع العلماء على جواز إجارة حلي الذهب بدراهم مؤجلة[٣٥] ، ولو كان للربا هنا مدخل لم يجز هذا[٣٦] .

من أدلة القول الثالث:

الدليل الأول: أن المقصود بإجارة الحلي هو الزينة ، وليس ذلك من المقاصد الأصلية[٣٧] .

وقد نوقش هذا بعدم التسليم بذلك فإن الزينة من المقاصد الأصلية ، فالله تعالى امتن بها علينا بقوله : ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾(النحل : ٨) ، وقال تعالى : ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ**﴾(الأعراف : ٣٢).

وأباح الله تعالى من التحلي واللباس للنساء ما حرمه على الرجال ؛ لحاجتهن إلى التزين للأزواج ، وأسقط الزكاة عن حليهن معونة لهن على اقتنائه[٣٨] .

الدليل الثاني: أن إجارة الحلي تؤدي إلى نقصه باستعمال المستأجر ، وقد أخذ ربحه في مقابلته نقداً ، فكأنه نقد في مقابلة نقد ، وإنما لم يحرم ؛ لأن النقص غير متحقق ، وبهذا علل الكراهة بعض المالكية[٣٩] .

---

(٣٥) انظر : نقل الإجماع في الحاوي للماوردي (٢٧٩/٣)، المجموع للنووي(٤٦/٦).

(٣٦) انظر : المغني لابن قدامة (١٢٦/٨)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٢٩٥/١٤)، المبدع لابن مفلح (٦٩/٥).

(٣٧) انظر : المغني لابن قدامة (١٢٦/٨)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٢٩٤/١٤).

(٣٨) انظر : المغني لابن قدامة (١٢٦/٨)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٢٩٤/١٤).

(٣٩) نسب إلى ابن العطار من المالكية، انظر : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١٧/٤)، شرح الخرشي على خليل (١٨/٧).

ويمكن مناقشة هذا الدليل بما نوقش به دليل القول الثاني من أن النقص الذي يحصل في الحلي يسير ولا يكاد يظهر في الوزن، ولو ظهر فإنه لا يُقابل بعوض، فالأجرة في عقد الإجارة عوض المنفعة، لا مقابل الأجزاء الفائتة، وإلا كانت بيعاً، والإجارة الأصل ألا مدخل للربا فيها كالبيع.

الدليل الثالث: أن بعض السلف كانوا يرون أن الحلي المباح لا زكاة فيه، وعللوا عدم وجوب الزكاة فيه بأن إعارته لمن يتزين به هي زكاته، وإذا كان كذلك صارت منفعته معدة للإعارة فلا يكرى؛ لأن الكراء يكون في مقابلة منفعة فلم تؤد زكاته، أي والشارع طلب زكاته التي هي الإعارة(٤٠)، ويؤيد هذا ما جاء عن مالك في المدونة أنه سئل عن استئجار الحلي فقال: (لست أراه بالحرام البين وليس كراء الحلي من أخلاق الناس وأنا لا أرى به بأساً)(٤١).

ويمكن مناقشة ذلك بأن مسألة الحلي المباح مختلف فيها بين أهل العلم، فبعضهم يري وجوب الزكاة فيه، والحلي أيضاً قام مالكه هنا بتأجيره، فصار معداً للاستغلال والتجارة فتجب فيه الزكاة، والأصل هو جواز تأجير الأعيان المباحة التي ينتفع بها، والقول بكراهة تأجير شيء منها حكم شرعي يحتاج لدليل، ولا دليل على الكراهة.

ثالثاً: الترجيح:

الراجح – والله أعلم – هو القول الأول وهو أن إجارة الحلي من الذهب والفضة جائزة مطلقاً سواء كانت الإجارة بأجرة من جنسها أو من غير جنسها؛ لأن الحلي أعيان مباحة مقصودة ينتفع بها مع بقاء أعيانها كسائر الأعيان الأخرى التي يجوز

---

(٤٠) انظر: شرح الخرشي على خليل (١٨/٧)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١٧/٤).

(٤١) المدونة لسحنون (٤٢٨/٣).

استئجارها، والأصل في تأجيرها هو الحل والجواز كما هو الأصل في سائر المعاملات، إلا إن وُجِد دليل شرعي يرفع هذا الأصل، ولا دليل على تحريم أو كراهة استئجارها بذلك، فيبقى الحكم على أصله، وقد سبق بيان ضعف أدلة القول الثاني والثالث بما أورد عليها من مناقشة.

المبحث الثاني: أحكام متعلقة بالحلي المؤجرة

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: ضمان الحلي المستأجرة:

***اتفق الفقهاء على أن العين المستأجرة** – كالدار والدابة ونحوها – **أمانة في يد المستأجر**(٤٢)، **إن تلفت بغير تعد منه واعتداء عليها، ولا تفريط وتقصير في حفظها، فإنه لا يضمنها**(٤٣).

---

(٤٢) انظر: المبسوط للسرخسى (١٦٧/١٥)، مختصر الطحاوي (١٢٩)، الاختيار للموصلي (٥٤/٢)، بدائع الصنائع للكاساني (٢١٠/٤)، البناية للعيني (٣٨٧/٩)، ، بداية المجتهد لابن رشد (٢٣١/٢)، المعونة لعبد الوهاب (١١٠٧/٢)، الذخيرة للقرافي (٥٠٢/٥)، عقد الجواهر لابن شاس (٩٣٦/٣)، شرح الخرشي على خليل (٢٦/٧)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢٤/٤)، نهاية المطلب للجويني (١٥٦/٨)، العزيز للرافعي (١٤٥/٦)، روضة الطالبين للنووي (٢٩٧/٤)، مغني المحتاج للشربيني (٣٥١/٢)، كفاية الاختيار للحصني (٣١٢/١)، المغني لابن قدامة (١١٤/٨)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٤٩١/١٤)، كشاف القناع للبهوتي (٣٧/٤).

(٤٣) الفرق بين التعدي والتفريط هو أن التعدي فعل ما لا يجوز ،والتفريط ترك ما يجب عليه من حفظها انظر: كشاف القناع للبهوتي (١٦٧/٤)، القواعد والأصول الجامعة لعبد الرحمن بن سعدي(٨٤)،الشرح الممتع على زاد المستقنع(١٩٧/٩).

وقد استدلوا على ذلك بأدلة منها ما يلي:

١ -أن المستأجر مستحق للمنفعة، ولا يمكنه استيفاؤها إلا بإثبات اليد على العين وقبضها، فكانت أمانة عنده، كالموصى له بنفع عين أو كالنخلة إذا اشترى ثمرتها[٤٤].

٢ - أن قبض الإجارة هنا قبض مأذون فيه، فلا يكون مضموناً كقبض الوديعة ونحوها[٤٥].

٣ - أن المنافع متى صارت مملوكة للمستأجر، فإذا أمره المؤجر بالتصرف في ملكه صح، ويصير نائباً مقامه، فيصير فعله منقولاً إليه، كأنه فعل بنفسه، فلهذا لا يضمن[٤٦].

وبناء على ما سبق فإن الحلي المؤجرة تكون أمانة في يد من استأجرها، فلا يضمنها إن تلفت أو تعيبت أو سرقت ونحو ذلك إلا إن حصل منه تفريط وتقصير في حفظها، أو اعتداء عليها.

***ومع أن الفقهاء متفقون على أن يد المستأجر على العين المستأجرة يد أمانة لا يضمنها بغير تعد أو تفريط إلا أنهم اختلفوا فيما لو اشترط المؤجر على المستأجر في عقد الإجارة أن تكون العين المؤجرة مضمونة على المستأجر مطلقاً حتى ولو لم يتعد أو يفرط ولهم في ذلك قولان :**

القول الأول: أن اشتراط ضمان العين المؤجرة على المستأجر شرط باطل لا يصح و هو قول الجمهور من الحنفية [٤٧]والمالكية[٤٨] والشافعية[٤٩] والحنابلة[٥٠] .

---

(٤٤) انظر: المغني لابن قدامة (١١٤/٨)، العزيز للرافعي (١٤٥/٦)، نهاية المطلب للجويني (١٥٦/٨) كفاية الاختيار للحصني (٣١٢/١)، كشاف القناع للبهوتي (٣٧/٤).

(٤٥) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (٢١٠/٤).

(٤٦) انظر: تكملة فتح القدير لابن قودر (٢٠٧/٧)، تكملة البحر الرائق للطوري (٥٣/٨).

القول الثاني :أن اشتراط ضمان العين المؤجرة على المستأجر شرط صحيح لازم وهو قول عند الحنفية(٥١) وقول عند المالكية (٥٢) ورواية عن أحمد(٥٣).

الأدلة :

من أدلة القول الأول :

١ - أن اشتراط ضمان العين المؤجرة شرط فاسد ؛ لأنه ينافي مقتضى العقد وحكم الشرع ، فالعين المؤجرة أمانة في يد المستأجر لا يضمنها إلا بالتعدي أو التفريط ، وما لا يضمن لا يصيره الشرط مضموناً(٥٤).

٢ - أن العقد إذا اقتضى شيئاً فشرط غيره يكون شرط ينافي مقتضى العقد فلم يصح ،كما لو شرط في المبيع أن لا يبيعه (٥٥).

---

(٤٧) انظر: المبسوط للسرخسي(١٥/٨٤-١٦١)،غمز عون البصائر للحموي(٣/١٣٣)،حاشية ابن عابدين مع الدر المختار(٦/٦٨)،الفتاوى الهندية(٤/٥١٠)،مجمع الضمانات لغانم البغدادي(١/٢١-٣٣).

(٤٨) انظر: المعونة لعبدالوهاب(٢/١١٢٢)،الذخيرة للقرافي(٥/٥٠٧)،حاشية الدسوقي على الشرح الكبير(٤/٢٤)، شرح الخرشي على خليل(٧/٢٦)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير(٤/٤٢).

(٤٩) انظر: الحاوي للماوردي(٧/٤٥)،المهذب للشيرازي(١/٥٩)،مغني المحتاج للشربيني(٢/٢٦٧)،أسنى المطالب شرح روض الطالب لزكريا الأنصاري(٣/٧٦).

(٥٠) انظر: المغني لابن قدامة(٨/١٤)،المبدع لابن مفلح(٥/١٤٥)، كشاف القناع للبهوتي(٤/٣٧)،مطالب أولي النهى للسيوطي(٣/٦٩٧).

(٥١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٥)، غمز عيون البصائر لأحمد الحموي (٣/١٣٣).

(٥٢) انظر: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب لخليل(٦/٤٩٠-٤٩١) الإتقان والإحكام شرح تحفة الحكام لميارة(٢/١٨٦).

(٥٣) انظر: المغني لابن قدامة(٨/١١٥)،المبدع لابن مفلح(٥/١٤٥).

(٥٤) انظر: المبسوط للسرخسي(١٥/١٦١)،المهذب للشيرازي(١/٣٥٩)،شرح الخرشي على خليل(٧/٢٦)،المغني لابن قدامة (٨/١١٤).

(٥٥) انظر: المبدع لابن مفلح(٥/١٤٥).

ويناقش استدلال من قال بأن اشتراط الضمان ينافي مقتضى العقد بأن قولهم إن هذا الشرط ينافي العقد هل يقصد به أنه ينافي العقد المطلق أو مقتضى العقد مطلقاً؟

فإن أريد به أنه ينافي العقد المطلق من الشروط فهذا صحيح ومحل اتفاق ولا يلزم العاقد مالم يلتزمه وليس هذا مراداً هنا .

وإن أريد أن اشتراط الضمان هنا ينافي مقتضى العقد مطلقاً فهذا غير مسلم و لا دليل عليه وإنما المحذور هو أن ينافي مقصود العقد كاشتراط الفسخ في العقد مثلاً ، فأما اشترط ما يقصد بالعقد فإنه لا ينافي مقصوده [٥٦] .

من أدلة القول الثاني :

١ - قوله صلى الله عليه وسلم :(المسلمون على شروطهم)[٥٧].

وجه الاستدلال :أن عموم الحديث يدخل فيه اشتراط ضمان العين المؤجرة على المستأجر مطلقاً فهو شرط لا ينافي مقصود العقد والشرع فيجب الوفاء به[٥٨].

---

(٥٦) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(١٣٨/٢٩).

(٥٧) أخرجه الحاكم في المستدرك(٥٧/٢) رقم(٢٣٠٩) من حديث أبي هريرة وقال: رواة هذا الحديث مدنيون ولم يخرجاه .وسكت عنه والذهبي في ملخصه لم يصححه وذكر أن كثير بن زيد ضعفه النسائي ومشاه غيره، وأبوداود في سننه: باب الصلح(٣٠٤/٢) رقم (٣٥٩٤)وقال محققه الأرناؤوط :إسناده حسن، والدارقطني في سننه: كتاب البيوع(٤٢٦/٣)رقم(٢٨٩٠)والبيهقي في السنن الكبرى: باب الشرط في الشركة(١٣١/٦)رقم(١١٤٢٩).وقال ابن الملقن في خلاصة البدر المنير(٦٩/٢) إن اسناده حسن .وقال ابن حجر في التلخيص الحبير(٦٣/٣):ضعفه ابن حزم وعبدالحق وحسنه الترمذي. قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى(١٤٧/٢٩) لما ذكر أسانيد الحديث :(وهذه الأسانيد وإن كان الواحد منها ضعيفاً فاجتماعها من طرق يشد بعضها بعضا) .

والحديث صححه الألباني بشواهده في إرواء الغليل(١٤٢/٥).

(٥٨) انظر: المغني لابن قدامة(١١٥/٨).

ويناقش هذا الاستدلال بأن اشتراط ضمان العين المؤجرة ينافي مقتضى العقد ، فالعين المؤجرة أمانة في يد المستأجر لا تضمن إلا بالتعدي أو التفريط ، والعقود معتبرة بما استقر من أحكامها والعقد إذا اقتضى شيئاً فشرط غيره ينافي العقد فلم يصح كما لو شرط في المبيع ألا يبيعه .

٢ - أن الأصل العقود رضا المتعاقدين كما قال تعالى (إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْۚ) (النساء٢٩) وموجبها ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد وحيث قد رضي العاقد لنفسه بضمان الأمانة وهي العين المؤجرة فيكون هذا الرضا الصادر منه محللاً لماله الذي يدفعه في ضمانها لو تلفت [٥٩].

ويناقش هذا بأن تراضي المتعاقدين لا يبيح ما كان مخالفاً للشرع ،وهذا الشرط ينافي ما استقر من أحكام الأمانة من أنها لا تصير مضمونة بالشرط ، وكذلك إن اشتمل عقد الإجارة على هذا الشرط فإنه يكون مشتملاً على الغرر والجهالة ،وعقود المعاوضات لا تصح مع الغرر والجهالة الكبيرة ،فهو إن التزم بهذا الشرط فقد يسلم ولا يغرم شيئاً إن سلمت العين ، وقد يغرم غرماً كبيراً أكثر من الأجرة فيما لو تلفت العين أو نقصت دون تعد وتفريط منه .

الترجيح : الراجح – والله اعلم – هو القول الأول وهو أن اشتراط ضمان العين المؤجرة شرط باطل لا يصح ، و تضمن به العين المؤجرة_ كالحلي ونحوها –إذا لم يتعد المتأجر أو يفرط ؛ لأن هذا الشرط ينافي ما يقتضيه العقد ومناف لحكم الشرع ، فالعين المؤجرة أمانة واشتراط ضمان الأمانات مناف لحكم الشرع ، وأيضاً اشتمال العقد في هذ الحالة على الجهالة والغرر وهي علة تؤدي إلى فساد هذا الشرط.

---

(٥٩) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(١٥٥/٢٩)،السيل الجرار للشوكاني (٥٧٤/١-٦٢٣).

المطلب الثاني: تأجير الحلي المستأجرة

الحلي هي عين من الأعيان المستأجرة، فالحكم في تأجيرها بعد قبضها هو الحكم في تأجير بقية الأعيان الأخرى. وتأجير الأعيان ومنها الحلي قد يكون بمثل أجرتها أو أقل، وقد يكون بأكثر من أجرتها؛ ولذا فإن الكلام في هذا المطلب يدخل تحته مسألتان:

المسألة الأولى: حكم تأجير الحلي المستأجرة بمثل أجرتها أو أقل

إذا استأجر شخص عيناً وبعدما قبضها أجرها بمثل أجرتها أو أقل لشخص آخر مساوٍ له في الضرر أو أقل منه، فقد اختلف الفقهاء في حكم ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يجوز لمستأجر العين بعد قبضها أن يؤجرها لشخص آخر، وهو مذهب الحنفية [٦٠] والمالكية [٦١] والشافعية [٦٢] والحنابلة [٦٣]. وبه قال: سعيد بن المسيب [٦٤]، وابن سيرين [٦٥]، وعكرمة [٦٦]، والنخعي [٦٧]، والثوري [٦٨].

---

(٦٠) انظر: مختصر الطحاوي (١٢٩)، النتف في الفتاوي للسعدي (٥٥٩/٢)، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري للحداد (٣١٨/١)، حاشية ابن عابدين (٣٨/٩-١٢٥).

(٦١) انظر: الذخيرة للقرافي (٤٩٧/٥)، المنتقى للباجي (١١٣/٥)، (٣٧٠)، المعونة لعبد الوهاب (١٠٩٦/٢).

(٦٢) انظر: الحاوي للماوردي (٤٠٨/٧)، نهاية المطلب للجويني (٨٣/٨)، العزيز للرافعي (١٨٧/٦)، روضة الطالبين للنووي (٣٢٥/٤)، مغني المحتاج للشربيني (٣٥٠/٢)، المهذب للشيرازي (٤٠٣/١).

(٦٣) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤/٨)، شرح الزركشي على الخرقي (٢٣٥/٤)، المقنع لابن قدامة مع الشرح الكبير والإنصاف (٣٣٨/١٤)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٣٦١/٢).

(٦٤) هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي، عالم أهل المدينة وسيد التابعين، روى عن عمر بن الخطاب، وسمع عثمان وعلياً – رضي الله عنهم- قال: أحمد بن حنبل: مرسلات سعيد صحاح، توفى سنة أربع وتسعين عن خمس وسبعين سنة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٢١٧/٤)، البداية والنهاية لابن كثير (١٠٥/٩).

القول الثاني: أنه لا يجوز لمستأجر العين - بعد قبضها - أن يؤجرها لشخص آخر، وهو رواية عن أحمد ذكرها القاضي أبو يعلى[٦٩].

الأدلة:

من أدلة القول الأول:

١ -أن المستأجر للعين بعد قبضها ملك المنفعة، فله أن يتصرف فيها كيف يشاء كالمشتري إذا ملك المبيع[٧٠].

٢ - أن موجب عقد الإجارة ملك المنفعة، والتسلط على استيفائها بنفسه وبمن يقوم مقامه، وليس بمستحق عليه في استيفائها محل مخصوص[٧١].

---

(٦٥) هو محمد بن سيرين، ويكنى بأبي بكر، وهو مولى أنس بن مالك ﷺ، سمع أبا هريرة وابن عباس وغيرهم – رضي الله عنهم–، وروى عنه قتادة وأيوب وغيرهما، وكان فقيهاً عالماً، توفى سنة عشر ومائة. انظر: طبقات ابن سعد (١٩٣/٧)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٦٠٦/٤).

(٦٦) هو أبو عبد الله عكرمة البربري ثم المدني، مولى ابن عباس –رضي الله عنهما–، روى عنه وعن عائشة وغيرهما وحدث عنه: أيوب وعاصم الأحول وغيرهما، وأفتى في حياة ابن عباس، قال الشعبي: ما بقى أحد أعلم بكتاب الله تعالى من عكرمة. توفى سنة سبع ومائة بالمدينة. انظر: تذكر الحفاظ للذهبي (٩٦/١)، التاريخ الكبير للبخاري (٤٩/٧).

(٦٧) هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي، فقيه العراق، روى عن مسروق وعلقمة بن قيس والقاضي شريح وغيرهم، وكان مفتي أهل الكوفة هو والشعبي في زمانهما. مات سنة عشر ومائة. انظر: طبقات ابن سعد (٢٧٠/٦)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٥٢٠/٤).

(٦٨) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤/٨).

(٦٩) انظر المغني لابن قدامة (٥٤/٨)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٣٣٩/١٤).

(٧٠) انظر: شرح الزركشي على الخرقي (٢٣٤/٤).

(٧١) انظر: المعونة لعبد الوهاب (١٠٩٦/٢)، شرح الزركشي على الخرقي (٢٣٥/٤)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٣٦١/٢)، مطالب أولي النهى للسيوطي (٦١٧/٣).

٣ - أن قبض العين المستأجرة قام مقام قبض المنافع بدليل أنه يجوز التصرف فيها، فجاز العقد عليها كبيع الثمرة على الشجرة[٧٢].

ويمكن أن تناقش هذه الأدلة بأن المشتري يتملك العين والمنفعة معاً، وأما المستأجر فلا يملك إلا المنفعة، ولم يقبضها قبضاً كاملاً ولم تدخل في ضمانه فليس له أن يؤجرها.

من أدلة القول الثاني:

١ -أن النبي ﷺ نهى عن ربح ما لم يضمن[٧٣]، والمنافع لم تدخل في ضمانه.

٢ - أن تأجير المستأجر للعين المستأجرة بعد قبضها عقد على مالم يدخل في ضمانه، فلم يجز كبيع المكيل والموزون قبل قبضه[٧٤].

---

(٧٢) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤/٨).

(٧٣) أخرجه أبو داود في سننه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: باب في الرجل يبيع ما ليس عنده برقم (٣٥٠٤)(٣٦٣/٥)، والترمذي في سننه: باب كراهة بيع ما ليس عندك رقم (١٢٣٤)(٥٢٦/٢)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في الكبرى: باب شرطان في بيع (٦٦/٦) رقم (٦١٨١)، وفي المجتبى أيضاً (٢٩٥/٧)رقم (٤٦٣٠)، وابن ماجه في سننه (٣٠٩/٣) رقم (٢١٨٩)، وقال محققه الأرناؤوط: صحيح لغيره، والحاكم في مستدركه (٢١/٢) رقم (٢١٨٥) وقال: هذا حديث على شرط جملة من أئمة المسلمين صحيح، وقال الذهبي التلخيص: صحيح، والدارمي في سننه (٦١٤/١) رقم (٢٧٥٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤٣٨/٥ – ٥١٠-٥٤٨)، وأحمد في مسنده (١٩٠/٦- ٢٢٨-٣٩٣)، وقال محققه أحمد شاكر: إسناده صحيح،= =والطبراني في الأوسط (١٣٦/٢) رقم (١٤٩٨)، وابن أبي شيبة في المصنف: من كره أن يأكل ربح ما لم يضمن (٤٥١/٤) رقم (٢٢٠٣٨)، وقد حسن الألباني رواية الترمذي كما في إرواء الغليل (٢٢٣/٥)، وصحح الحديث كما في صحيح الجامع الصغير (١٢٦٦/٢) رقم (٧٦٤٤).

(٧٤) انظر: للدليلين: المغني لابن قدامة (٥٤/٨)، شرح الزركشي للخرقي (٢٣٥/٤)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٣٣٩/١٤).

وقد نوقش استدلال أصحاب القول الثاني من أوجه منها ما يلي :

١ -أن قبض العين المستأجرة قام مقام قبض المنافع ، بدليل أنه يجوز التصرف فيها ، فجاز العقد عليها كبيع الثمرة على الشجرة - يجوز للمشتري مع أنها من ضمان البائع إذا تلفت بجائحة ونحوها - وبهذا يبطل قياسهم على المبيع المكيل والموزون قبل قبضه(٧٥).

٢ - أن القول بأن المنافع لم تدخل في ضمانة مطلقاً غير صحيح ، فإن المستأجر لو عطل المكان الذي استأجره وأتلف منافعه بعد قبضه ، فإنه يتلف من ضمانة ؛ لأنه قبضه القبض التام(٧٦).

الترجيح:

الراجح – والله أعلم - هو القول الأول وهو أنه يجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة بعد قبضها ؛ لقوة استدلالهم فهو مالك للمنفعة يستوفيها بنفسه أو بغيره ، بأجرة أو بدونها ، وقد سبق مناقشة استدلال أصحاب القول الثاني ، فقبض المستأجر للعين يقوم مقام قبض المنافع ، ولا يصح القول بأن المنافع لا تدخل في ضمانه مطلقاً ، بل عند بعض العلماء لا ملازمة بين جواز التصرف والضمان كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية(٧٧) :(فعندنا لا ملازمة بين جواز التصرف والضمان ، بل يجوز

---

(٧٥) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤/٨)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٣٣٩/١٤)، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (٤١٠/٩).

(٧٦) انظر: تهذيب سنن أبي داود لابن القيم (٤١١/٩).

(٧٧) هو أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن تيمية الحراني ثم الدمشقي، الإمام الفقيه المجتهد، سمع من ابن عبد الدائم والمجد بن عساكر وغيرهم، وتأهل للفتوى وله دون العشرين سنة، وكان أعجوبة زمانه في الحفظ والعلم، من كتبه: العقيدة التدمرية، ومنهاج السنة، وشرح العمدة لابن قدامة، وله فتاوى في شتى العلوم الشرعية. توفي سنة ثمان وعشرين وسبعمائة بدمشق.

التصرف بلا ضمان كما هنا، وقد يحصل الضمان بلا جواز تصرف كما في المقبوض قبضاً فاسداً كما لو اشترى قفيزاً من صبرة، فقبض الصبرة كلها، وكما في الصبرة قبل نقلها على إحدى الروايتين اختارها الخرقي، وقد يحصلان جميعاً وقد لا يحصلان)[٧٨].

وبناء على ما سبق فإنه يجوز لمن استأجر الحلي بعد أن يقبضها أن يؤجرها لغيره ممن هو مثله أو دونه في استيفاء المنفعة، بمثل أجرتها أو أقل.

المسألة الثانية: تأجير الحلي المستأجرة بأكثر من أجرتها

الحلي المستأجرة حكمها حكم بقية الأعيان المستأجرة، وقد اختلف العلماء في حكم تأجير المستأجر للعين المستأجرة بأكثر من أجرتها ولهم في ذلك أقوال فيما يلي عرضها.

القول الأول: أنه يجوز لمن استأجر عيناً أن يؤجرها بأكثر من أجرتها، وهو مذهب المالكية[٧٩] والشافعية[٨٠] والحنابلة[٨١]وقد روي عن عطاء[٨٢]،وطاووس[٨٣]، والحسن[٨٤]، والزهري[٨٥]، وأبو ثور، وقال به ابن المنذر[٨٦].

انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (٣٨٧/٤)، المقصد الأرشد لابن مفلح (١٣٢/١)، العقود الدرية لابن عبد الهادي.

(٧٨) مجموع الفتاوي لابن تيمية (٢٧٦/٣٠).

(٧٩) انظر: المنتقى للباجي (١١٤/٥)، المعونة لعبد الوهاب (١٠٩٧/٢)، بداية المجتهد لابن رشد (٢٢٩/٢)، الكافي لابن عبد البر (٣٧٠)، مواهب الجليل للخطاب (٤١٧/٥).

(٨٠) انظر: الحاوي للماوردي(٤٠٨/٧)، العزيز للرافعي(١٨٧/٦)، التهذيب للبغوي(٤٣٩/٤)، روضة الطالبين للنووي (٣٢٥/٤)، المهذب للشيرازي (٤٠٣/١).

(٨١) انظر: المغني لابن قدامة (٥٦/٨)، الإنصاف للمرداوي مع الشرح الكبير (٣٢٨/١٤)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٣٦١/٢)، مطالب أولي النهى للسيوطي (٦١٧/٣).

(٨٢) هو أبو محمد عطاء بن أبي رباح أسلم القرشي مولاهم، مفتي الحرم، نشأ بمكة، وحدث عن عائشة وأم سلمة وأبي هريرة وغيرهم، وحدث عنه: مجاهد وأبو إسحاق السبيعي وغيرهما، انتهت فتوى أهل مكة إليه، وقيل إنه أعلم الناس بالمناسك، توفي سنة أربع عشرة ومائة. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٢٠/٦)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٧٨/٥).

القول الثاني: أنه إذا أجر المستأجر العين المستأجرة بأكثر من أجرتها فليس له إلا أجرتها، ولا تحل له الزيادة بل يتصدق بها، إلا أن يكون قد زاد في العين، أو أصلح فيها شيئاً فتحل له الزيادة، وهو مذهب الحنفية وزادوا أيضاً أنه لا تحل له الزيادة أيضاً فيما لو أجرها بأجرة هي خلاف جنس ما استأجر به(٨٧)، وهذا القول رواية عن أحمد(٨٨)وقد روي هذا عن الشعبي والثوري.

---

(٨٣) هو أبو عبد الرحمن طاووس بن كيسان الفقيه عالم اليمن، سمع من زيد بن ثابت وعائشة وغيرهما وروي عنه: عطاء ومجاهد وغيرها، وكان من عباد أصل اليمن وسادات التابعين، مات سنة ست ومائة. انظر: طبقات ابن سعد (٥٣٧/٥)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٨/٥).

(٨٤) هو الحسن بن أبي الحسن يسار، يكنى بأبي سعيد، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ﷺ، وروى عن بعض الصحابة كأنس وابن عباس –رضي الله عنهم–، وكان سيد أهل زمانه علماً وعملاً، وكان معروفاً بالتدليس، فلا يقبل ما أرسله، مات سنة عشر ومائة.انظر: طبقات ابن سعد (١٥٦/٧)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٥٦٣/٢).

(٨٥) هو محمد بن مسلم الزهري، روى عن بعض الصحابة كابن عمر وجابر وأنس بن مالك وغيرهم، قيل أول من دون العلم وكتبه ابن شهاب، وقيل ما رؤي أحد جمع بعد رسول الله ﷺ ما جمع ابن شهاب (أي من السنة). توفي سنة أربع وعشرين ومائة.

انظر: طبقات ابن سعد (٣٨٨/٢)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٢٦/٥).

(٨٦) هو أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري الفقيه، كان إماماً مجتهداً، نزيل مكة، روى عن: الربيع بن سليمان ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم ومحمد بن ميمون وغيرهم، وعداده في فقهاء الشافعية، قال النووي: له من التحقيق في كتبه ما لا يقاربه فيه أحد، وهو في نهاية التمكن من معرفة الحديث، وله اختيار فلا يتقيد في الاختيار بمذهب بعينه بل مع الدليل، من مؤلفاته: الإشراف، والأوسط، والإجماع، توفي سنة تسع أو عشر وثلاثمائة. انظر تهذيب الأسماء واللغات للنووي (١٩٧/٢)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٤٩٠/١٤)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٠٢/٣).

(٨٧) انظر: مختصر الطحاوي (١٢٩)، المبسوط للسرخسي (٧٨/١٥)، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري للحداد (٣١٨/١)، حاشية ابن عابدين (٣٨/٩) .

(٨٨) انظر: المغني لابن قدامة (٥٦/٨)، الإنصاف مع الشرح الكبير (٣٣٩/١٤)، شرح الزركشي على الخرقي (٢٣٥/٤).

القول الثالث: أنه إن أذن المؤجر للمستأجر بتأجير العين بأكثر مما استأجرها به جاز له، وإلا فلا، وهو رواية عن أحمد[٨٩].

الأدلة:

من أدلة القول الأول:

١ -أنه عقد يجوز برأس المال فجاز بزيادة كبيع المبيع بعد قبضه، فالإجارة كالبيع في هذا[٩٠].

٢ - أنه إن أجره بزيادة فقد عاوضه على ملكه، فجازت له الزيادة، كبيع الأعيان[٩١].

من أدلة القول الثاني:

- **استدلوا** على أن المستأجر إن أجر العين بزيادة فلا تحل له بما جاء عنه ﷺ أنه نهى عن ربح مالم يضمن[٩٢].والمنفعة بالعقد لم تدخل في ضمان المستأجر، فيكون هذا استرباحاً على مالم يضمنه فعليه أن يتصدق به[٩٣].

وقد نوقش هذا الاستدلال بأنه لا يصح القول بأن المنافع لا تدخل في ضمان المستأجر مطلقاً، فإنها تدخل في ضمانه من وجه، فإنها لو فاتت من غير استيفائه كانت من ضمانه[٩٤].

(٨٩) انظر: المغنى لابن قدامة (٥٦/٨)، الإنصاف مع الشرح الكبير (٣٣٩/١٤).

(٩٠) انظر: المغنى لابن قدامة (٥٦/٨)، المهذب للشيرازي (٤٠٣/١)، العزيز للرافعي (١٨٧/٦).

(٩١) انظر: المنتقى للباجي (١١٤/٥)، المعونة لعبد الوهاب (١٠٩٧/٢).

(٩٢) تقدم تخريجه.

(٩٣) انظر: المبسوط للسرخسي (٧٩/١٥)، المغني لابن قدامة (٥٦/٨)، بداية المجتهد لابن رشد (٢٢٩/٢).

(٩٤) انظر: المغني لابن قدامة (٥٦/٨).

– **واستدلوا** على أن الزيادة تحل له فيما لو زاد في العين المستأجرة شيئاً أو أصلح شيئاً بأن الزيادة والفضل

حلال هنا ؛ لأن الزيادة بمقابلة ما زاده من عنده ، حملاً لأمره على الصلاح(٩٥).

أدلة القول الثالث:

يمكن أن يستدل لهم بأنه أذن المؤجر له بالزيادة فيجوز ، فكأنهم جعلوا الحق له ، فإن أذن جاز للمستأجر أخذها.

الترجيح:

الراجح – والله أعلم - هو قول جمهور أهل العلم ، وهو أن المستأجر له أن يؤجر العين المستأجرة بأكثر من أجرتها ؛ لقوة استدلالهم ، فهو قد ملك المنفعة ودخلت في ضمانه ، فيجوز له التصرف فيها ، وتأجيرها بمثل الأجرة أو أكثر ، كما أن من اشترى مبيعاً وقبضه فله التصرف فيه وبيعه بمثل ثمنه أو أكثر ، فكذلك الإجارة.

وبناء على ما سبق فإن من استأجر حلياً فله أن يؤجرها بأكثر من الأجرة التي استأجرها بها.

المطلب الثالث: اشتراط المؤجر ألا يلبس الحلي غير المستأجر

الحلي من الأعيان المؤجرة ولذا فإن حكمها حكمها ، فإذا شرط المؤجر على من استأجر العين المؤجرة ألا يستوفي منفعتها غيره حتى ولو كان مثله في الاستيفاء والضرر أو دونه في الاستيفاء والضرر ، فقد اختلف العلماء في حكم هذا الشرط ولزومه ، وتأثيره على صحة العقد ، ولهم في ذلك أقوال فيما يلي عرضها.

---

(٩٥) انظر: المبسوط للسرخسي (١٥/٧٨)، حاشية ابن عابدين (٩/٣٨).

الأقوال:

القول الأول: أن المؤجر إن شرط ألا يستوفي المنفعة غير المستأجر حتى لو كان مثله أو دونه في الاستيفاء، فإن الشرط صحيح لازم والعقد صحيح ، وهو مذهب الحنفية فيما إذا كانت العين المؤجرة مما يختلف استعمال الناس فيه [٩٦]،وهذا القول وجه عند الشافعية[٩٧] و احتمال عند الحنابلة [٩٨].

القول الثاني: أن المؤجر إن اشترط ألا يستوفي المنفعة غير المستأجر حتى لو كان مثله، أو دونه في الاستيفاء، فإن الشرط باطل غير لازم، والعقد صحيح، وهو مذهب المالكية[٩٩] ووجه عند الشافعية[١٠٠]، والمذهب عند الحنابلة[١٠١] ،ومذهب الحنفية فيما إذا كانت العين المؤجرة عقاراً أو مما لا يختلف استعمال الناس فيه[١٠٢].

القول الثالث: أن المؤجر إذا شرط ألا يستوفى المنفعة غير المستأجر حتى لو كان مثله أو دونه في الاستيفاء فإن الشرط باطل والعقد باطل، وهو المذهب عند الشافعية[١٠٣] ووجه عند الحنابلة[١٠٤].

---

(٩٦) انظر: الجوهرة النيرة على القدوري للحداد (٣١٩/١)، حاشية ابن عابدين (٣٧/٩-٣٨).

(٩٧) انظر: المهذب للشيرازي (٤٠٣/١)، التكملة الثانية لمجموع للنووي (٥٩/١٥) .

(٩٨) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤/٨)، الإنصاف مع الشرح الكبير (٣٩٦/١٤) .

(٩٩) انظر: جامع الأمهات لابن الحاجب (٤٣٧)، مواهب الجليل للحطاب (٤١٧/٥).

(١٠٠) انظر: المهذب للشيرازي (٤٠٣/١)، التكملة الثانية لمجموع للنووي (٥٩/١٥).

(١٠١) انظر: الإنصاف مع الشرح الكبير (٣٩٥/٤)، كشاف القناع للبهوتي (١٥/٤).

(١٠٢) انظر: الجوهرة النيرة على القدوري للحداد (٣١٩/١)، حاشية ابن عابدين (٣٧/٩-٣٨).

(١٠٣) انظر: نهاية المحتاج للرملي (٣٠٦/٥)، تحفة المحتاج لابن حجر الهيثمي (١٧٣/٦)، مغني المحتاج للشربيني (٣٥٠/٢).

(١٠٤) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤/٨)، الإنصاف مع الشرح الكبير (٣٩٦/١٤).

الأدلة:

من أدلة القول الأول:

١ -أن المستأجر يملك المنافع من جهة المؤجر، فلا يملك مالم يرض به(١٠٥).

٢ -أن المؤجر قد يكون له غرض في تخصيص المستأجر باستيفاء المنفعة(١٠٦).

وأما قول الحنفية إن الشرط صحيح إن كانت العين المؤجرة مما يتفاوت الناس باستعماله فلعل ذلك يصح لفائدته؛ لأن ما يتفاوت الناس في استعماله قد يستعمله من هو أكثر ضرراً من الشخص الذى اتفق معه المؤجر، وأما ما لا يتفاوت الناس في استعماله فلا فائدة من تقييد الاستعمال والانتفاع فيه بالمستأجر(١٠٧).

من أدلة القول الثاني:

أن هذا الشرط يبطل لأنه ينافي موجب العقد، إذ موجبه ملك المنفعة بالتسلط على استيفائها بنفسه وبنائبه، واستيفاء بعضها بنفسه وبعضها بنائبه، والشرط ينافى ذلك، فكان باطلاً، والعقد صحيح؛ لأن الشرط الباطل هنا لا يؤثر في حق المؤجر نفعاً ولا ضراً، فأُلغى وبقى العقد على مقتضاه(١٠٨).

---

(١٠٥) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤/٨)، المهذب للشيرازي (٤٠٣/١)، التكملة الثانية لمجموع للنووي (٥٩/١٥).

(١٠٦) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤/٨).

(١٠٧) انظر: الجوهرة النيرة على القدوري للحداد (٣١٩/١)، حاشية ابن عابدين (٣٧/٩-٣٨).

(١٠٨) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤/٨)، المهذب للشيرازي (٤٠٣/١)، التكملة الثانية لمجموع النووي (٥٩/١٥).

ويمكن مناقشته بأن هذا شرط لا ينافي موجب العقد فهو يملك المنفعة، فله تمليكها لمن يشاء على الصفة التي يشاء، وشرطه هذا لا يخالف المقصد الأصلي للعقود وهو التمكين من المنفعة للمستأجر، وشرطه هذا قد يكون فيه غرض صحيح في أنه لا يريد أن يكون ماله في يد من لا يرضاه.

من أدلة القول الثالث:

أن هذا الشرط باطل؛ لأنه ينافي موجب العقد ومقتضاه – الذي يوجب ملك المنفعة والتسلط على استيفائها بنفسه وبنائبه – فأشبه ما لو اشترط ألا يستوفي المنافع، وهو أيضاً كما لو اشترط البائع على المشترى ألاّ يبيع(١٠٩).

ويمكن مناقشته من وجهين:

أحدهما: أنه لا يصح أن يقاس على ما لو اشترط ألا يستوفى المنافع؛ لأنه في هذه الحالة قد خالف المقصد الأصلي للعقد والغرض منه وهو استيفاء المنفعة، وأما اشتراط عدم انتفاع غيره فهو تخصيص له بالمنفعة وتقييد لهذه المنفعة، وهذا قد يكون له فيه غرض صحيح، وهو كما يملك المنفعة، فله تمليكها لمن يشاء.

الثاني: أن هذا الشرط لا يصح تشبيهه بما لو اشترط البائع على المشتري ألا يبيع، فإن بينهما فرقاً، فإنه قد يكون للمؤجر غرض في ذلك بأن لا يكون ماله في يد من لا يرضاه، وهو إنما ملكه المنفعة فقط، وسترجع العين له بعد مدة(١١٠).

---

(١٠٩) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤/٨)، المهذب للشيرازي (٤٠٣/١)، نهاية المحتاج للرملي (٣٠٦/٥)، تحفة المحتاج للهيتمي (١٧٣/٦).

(١١٠) انظر: تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي (١٧٣/٦).

الترجيح:

الراجح – والله أعلم - هو القول الأول، وهو أن المؤجر إن اشترط ألا يستوفي المنفعة غير المستأجر – حتى لو كان مثله أو دونه في استيفاء المنفعة - فإن الشرط صحيح ولازم، والعقد صحيح؛ لقوة استدلالهم، فإن المسلمين على شروطهم وهذا شرط صحيح وهو يملك المنفعة، فله تمليكها لمن يشاء على الصفة التي يشاء، وشرطه هذا لا يخالف المقصد الأصلي للعقود وهو التمكين من المنفعة للمستأجر، وشرطه هذا قد يكون فيه غرض صحيح له في أنه لا يريد أن يكون ماله في يد من لا يرضاه، وربما امتنع من تأجيره له فيلجأ إلى استئجاره من شخص آخر استأجر من المالك.

وبناء على ما سبق، فإنه إن اشترط مؤجر الحلي ألا يلبس الحلي غير المستأجر فشرطه صحيح ولازم للمستأجر.

المطلب الرابع: لزوم الأجرة عند مضي مدة الإجارة دون استعمال الحلي

إذا سلمت الحلي المستأجرة إلى المستأجر، ولا مانع يمنعه من لبسها والانتفاع بها فإن حكمه هو حكم كل مستأجر للعين التي وقعت الإجارة عليها إذا استلمها ومضت المدة ولا حاجز له عن الانتفاع بها، فتستقر عليه الأجرة وإن لم ينتفع بها، وينتهى عقد الإجارة بمضي المدة، وقد اتفق على هذا أهل العلم في المذاهب الفقهية الأربعة[١١١].

---

(١١١) انظر: الاختيار للموصلي (٥٥/٢) حاشية ابن عابدين (١٤/٩)، مجمع الأنهر لشيخي زاده (٣٧١/٢)، المعونة لعبد الوهاب (١٠٩٣/٢)، الذخيرة للقرافي (٤٣٧/٥)، جامع الأمهات لابن الحاجب (٤٣٨)، العزيز للرافعي (١٧٥/٦)، نهاية المطلب للجويني (١٠٨/٨)، روضة الطالبين للنووي (٣١٦/٤)، المغني لابن قدامة (١٩/٨)، الكافي لابن قدامة (٣٩٣/٣)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٣٧١/٢).

وقد استدلوا على ذلك بأدلة ومنها:

أن المعقود عليه تلف تحت يده، وهي حقه، فاستقر عليه بدلها، كثمن المبيع إذا تلف في يد المشتري، فإنه لو ابتاع مأكولاً مثلاً وقبضه فلم يأكله حتى تلف، لزمه الثمن ولم يلزم البائع شيء، فكذلك هنا(١١٢).

ولأنه استمكن من الانتفاع، وضيع حقه حتى تلفت المنافع تحت يده(١١٣).

المطلب الخامس: أخذ المؤجر الرهن في إجارة الحلى

أخذ المؤجر الرهن في إجارة الحلي لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يأخذ المؤجر الرهن على الحلي المستأجرة.

الحالة الثانية: أن يأخذ المؤجر الرهن على أجرة الحلي.

فأما الحالة الأولى: وهى أن يأخذ المؤجر الرهن على الحلي المستأجرة فإن الذي يقتضيه كلام الفقهاء في المذاهب الفقهية الأربعة هو عدم جواز أخذ الرهن على الحلي المستأجرة؛ لأن بعضهم يشترط في المرهون به أن يكون ديناً، فلا يجيزه في الأعيان، ومن أجازه منهم في الأعيان إنما أجازه في الأعيان المضمونة، ومن

المعلوم – كما سبق -أن الحلي المستأجرة أمانة في يد المستأجر؛ ولذا فإن مقتضى ما عليه المذاهب الأربعة هو عدم جواز أخذ الرهن على الحلي المستأجرة(١١٤).

---

(١١٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٩/٨)، المعونة لعبد الوهاب (١٠٩٣/٢)، الذخيرة للقرافي (٤٣٧/٥).

(١١٣) انظر: نهاية المطلب للجويني (١٠٨/٨).

(١١٤) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (١٤٢/٦)، تبيين الحقائق للزيلعي (٧٠/٦)، الاختيار للموصلي (٦٣/٢)، مجمع الأنهر لشيخي زاده (٥٩٣/٢)، تكملة البحر الرائق للطوري (٤٤٩/٨)، الذخيرة للقرافي (٩٣/٨)، جامع الأمهات لابن الحاجب (٣٧٧)، عقد الجواهر لابن شاس (٧٦٩/٢)، مواهب الجليل للحطاب (١٦/٥)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير = =(٢٤٥/٣)، منح الجليل لعليش (٤١٨/٥)، جواهر الإكليل لصالح عبد السميع (٨٦/٢)، شرح حدود ابن عرفة للرصاع (٤١٥/٢)، نهاية المطلب للجويني (٧٢/٦)، التهذيب للبغوي (٤/٤)، المهذب للشيرازي (٣٠٥/١)، كفاية الأخيار للحصني=

ويستدل على ذلك بأدلة متعددة ومنها ما يلي:

١ -أن الله تعالى ذكر الرهن في المداينة فلا يثبت في غيرها[(١١٥)].

٢ - أن الرهن مقتضاه الضمان، والحلي المستأجرة أمانة في يد المستأجر كالوديعة ونحوها، وما ليس بمضمون لا يوجد فيه معنى الرهن[(١١٦)].

٣ - أن الرهن على الأعيان المعينة لا يصح؛ لأنه يلزم من ذلك انقلاب حقيقة المعين، أو حقيقة الرهن؛ لأنه إن استوفي من الرهن بطل تعينه، فإنه لا يمكن استيفاء ما عين من الرهن.

وإن لم يستوف منه بطل كون الرهن متوثقاً به فيه، فتبطل حقيقة الرهن [(١١٧)].

فإن قيل: لم لا يصح الرهن ليستوفي منه قيمة تلك الأعيان إذا تلفت؛ لأنها تصير ديوناً.

أجيب: بأن الدين يشترط فيه أن يكون ثابتاً، وهذا لم يثبت، أي لأنها ما دامت باقية لا يتصور استيفاء ذاتها من ثمنه، وأما إن تلفت فإن كانت غير مضمونة فلا دين أصلاً، وإن كانت مضمونة فيجب بدلها ويصير ديناً على واضع اليد، لكن هذا الدين

=(٢٦٤/١)، الحاوي للماوردي (٦/٦)، مغني المحتاج للشربيني (١٢٦/٢)، حاشية البجيرمي على الإقناع للخطيب (٥٩/٣)، الإنصاف مع الشرح الكبير (٣٦٠/١٢)، كشاف القناع للبهوتي (٣٢٥/٣)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٢٣١/٢)، مطالب أولي النهى للسيوطي (٢٨٥/٣).

(١١٥) انظر: مغني المحتاج للشربيني (١٢٦/٢).

(١١٦) انظر: الاختيار للموصلي (٦٢/٢)، بدائع الصنائع للكاساني (١٤٢/٦) تبيين الحقائق للزيلعي (٧٠/٦)، مجمع الأنهر لشيخي زاده (٥٩٣/٢)، تكملة البحر الرائق للطوري (٤٤٩/٨).

(١١٧) انظر: شرح حدود ابن عرفة للرصاع (٤١٥/٢)، جواهر الإكليل لصالح عبد السميع (٨٦/٢)، وأيضاً: التهذيب للبغوي (٤/٤)، كفاية الأخيار للحصني (٢٦٤/١)، الحاوي للماوردي (٦/٦)، نهاية المطلب للجويني (٧٢/٦)، المهذب للشيرازي (٣٠٥/١).

إنما وجد وثبت بعد تلفها وهو بعد الرهن، فوقت الرهن لم يكن هناك دين، فهو رهن على ما لم يثبت[١١٨].

الحالة الثانية: أن يأخذ المؤجر الرهن على أجرة الحلي.

أخذ المؤجر الرهن على أجرة الحلي جائز، فقد اتفق الفقهاء في المذاهب الأربعة على أنه يجوز للمؤجر أخذ الرهن في الأجرة على الإجارة[١١٩].

وقد استدل الفقهاء على ذلك بأدلة ومنها ما يلي:

١ -أن الله تعالى نص على جواز الرهن في ثمن المبيع، والمعنى فيه كونه حقاً ثابتاً فقيس عليه ما في معناه، فالأجرة في الإجارة كالثمن في البياعات[١٢٠].

٢ - أن الأجرة في الإجارة دين، والديون كلها واجبة على اختلاف أسباب وجوبها، فكان الرهن بها رهاناً بمضمون، فيصح[١٢١].

---

(١١٨) انظر: حاشية البيجرمي على الإقناع للخطيب (٥٩/٣).

(١١٩) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (١٤٢/٦)، الاختيار للموصلي (٦٣/٢)، المحيط البرهاني لبرهان الدين محمود (٤١٤/٧)، مجمع الأنهر لشيخي زاده (٥٩٣/٢)، بداية المجتهد لابن رشد (٢٧٣/٢)، الذخيرة للقرافي (٩٣/٨)، المعونة لعبد الوهاب (١١٥٣/٢)، جامع الأمهات لابن الحاجب (٣٧٧)، عقد الجواهر لابن شاس(٧٦٩/٢)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢٤٥/٣)، الحاوي للماوردي (٧/٦)، التهذيب للبغوي (٤/٤)، المهذب للشيرازي (٣٠٥/١)، نهاية المطلب للجويني (٧٢/٦)،= =روضة الطالبين للنووي (٢٩٧/٣)، مغني المحتاج للشربيني (١٢٧/٢)، نهاية المحتاج للرملي (٢٤٩/٤)، تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي (٦٤/٥)، حاشية الجمل على شرح المنهج (٨٢/٥)، حاشية البيجرمي على الخطيب (٦١/٣)، الإنصاف مع الشرح الكبير (٣٦١/١٢)، الفروع لابن مفلح (٢٠٨/٤)، مطالب أولي النهى للسيوطي (٢٥٨/٣)، حاشية الروض المربع لابن قاسم (٥٦/٥).

(١٢٠) انظر: حاشية الجمل على شرح المنهج (٨٢/٥)، المعونة لعبد الوهاب (١١٥٣/٢)، الكافي لابن قدامة (١٧٩/٣).

(١٢١) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (١٤٢/٦).

ويجوز أيضاً عند الفقهاء في هذه الحالة كون الرهن من الدنانير والدراهم[١٢٢].

وقد استدلوا على ذلك بأدلة ومنها:

١ -أنه يصح بيعها، ولتحقق الاستيفاء منها فكانت محلاً للرهن[١٢٣].

٢ -أنه لما جاز أن يكون الرهن من غير جنس الحق، كان الرهن من جنس الحق بالجواز أحق[١٢٤].

المطلب السادس: تأجير الحلي بالإجارة المنتهية بالتمليك

بما أن هذا المطلب له ارتباط بعقد الإجارة المنتهية بالتمليك، فإنه لابد من بيان أبرز صور هذا العقد وأشهرها عموماً ،ثم بيان حكم تأجير الحلي بالإجارة المنتهية بالتمليك خصوصاً وذلك في المسألتين التاليتين.

المسألة الأولى: أبرز صور عقد الإجارة المنتتهية بالتمليك والمشهور منها

عقد الإجارة المنتهية بالتمليك من العقود المستحدثة في هذا العصر، وقد كتب أهل العلم والباحثون حوله

كتابات كثيرة لبيان الحكم الشرعي فيه[١٢٥]، وقد ظهر هذا العقد في أول نشأته كصورة متطورة لبيع التقسيط، حيث يضمن به المؤجر بقاء السلعة في ملكه حتى لا

(١٢٢) انظر: الاختيار للموصلي (٦٧/٢)، بداية المجتهد لابن رشد (٢٧٢/٢)، مواهب الجليل للحطاب (٥/٥)، الحاوي للماوردي (٢٦٠/٦)، مطالب أولي النهى للسيوطي (٢٥٠/٣).

(١٢٣) انظر: الاختيار للموصلي (٦٧/٢).

(١٢٤) انظر: الحاوي للماوردي (٢٦٠/٦).

(١٢٥) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، العدد الخامس، ١٤٠٩هـ، بحث الشاذلي، وابن بيه، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة العدد الثاني عشر والثالث عشر، ١٤٢١هـ، أبحاث د.علي القره داغي والسلامي ود.منذر قحف ود.شوقي دنياود. محمد الألفي، وأيضاً أعمال الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، والتأجير المنتهى بالتمليك لسليمان بن صالح الدخيل (بحث في المعهد

يتصرف المشتري فيها إلا بعد أداء كامل القيمة، ويأمن المؤجر أيضاً من مزاحمة غيره من غرماء المستأجر في العين المؤجرة في حال إعسار المستأجر، وهذا العقد يفيد المستأجر في الحصول على السلعة التي يريدها بأقساط تنتهي به إلى تملكها دون الحاجة إلى شيء من الضمانات كالكفيل ونحوه.

وقد ظهرت لهذا العقد صورة متعددة نتيجة تطبيقه حتى يتواءم مع الأنظمة ومع الأحكام والشروط الشرعية، ومن أبرز صور هذا العقد الصور التالية:

١ -التأجير المنتهي بالتمليك تلقائياً بلا ثمن: بحيث يدفع المستأجر أجرة معلومة مقسطة على آجال محددة معلومة، ويهب المؤجر العين المؤجرة للمستأجر هبة معلقة على تمام سداد جميع أقساط الإجارة.

٢ - التأجير المنتهي بالتمليك بثمن: بحيث ينص في العقد على أن المؤجر باع العين المؤجرة بيعاً معلقاً على تمام سداد جميع أقساط الإجارة، وثمن البيع هو كذا.

٣ - التأجير المقترن بوعد التمليك: فيستأجر الشخص سلعة مدة معلومة بأجرة مقسطة على آجال محددة، وينص المؤجر في العقد على أنه يعد المستأجر ببيع السلعة له بشرط تسديد جميع أقساط السلعة على أن يكون ثمن البيع كذا، سواء كان ثمناً حقيقياً أو رمزياً أو بسعر السوق، وهذا الوعد من المؤجر قد يكون ملزماً أو غير ملزم(١٢٦).

العالي للقضاء بالرياض)، الإجارة الطويلة والمنتهية بالتمليك لسلمان بن صالح الخميس (رسالة في كلية الشريعة بالرياض)، والإجارة المنتهية بالتمليك في ضوء الفقه الإسلامي لخالد بن عبد الله الحافي.

(١٢٦) انظر: للصور: صكوك الإجارة للدكتور حامد حسن ميرة ص٢٧٢، العقود المركبة للدكتور عبد الله العمراني ص١٩٥.

والصفة المشهورة لهذا العقد هي أن يستلم المشتري عيناً لآخر ينتفع بها بعوض، على أقساط يتملكها بالبيع بنهاية سداد الأقساط، فإن عجز عن سداد بعض الأقساط استحق المالك الأول الأقساط السابقة، ويحق له استرجاع العين المعقود عليها.

وبناء على هذه الصورة المشهورة فقد **عُرِف عقد الإجارة المنتهى بالتمليك** بأنه:

عقد بعوض على منفعة عين ينقلب إلى ذاتها بسداد جميع العوض(١٢٧).

المسألة الثانية: حكم تأجير الحلي بالإجارة المنتهية بالتمليك

العين المستأجرة هنا لو لم تكن حلياً من الذهب والفضة لكان حكم تأجيرها مبنياً على خلاف العلماء في حكم الإجارة المنتهية بالتمليك التي اختلف العلماء المعاصرون في حكمها، فمنع بعضهم كل صورها، ومنهم من أجازها ببعض الشروط والضوابط، ومنهم من أجاز بعض الصور ومنع من بعضها، ولكن هذا لا يكفي فإن لهذه المسألة منزعاً آخر، فإن الإجارة هنا لحلي الذهب والفضة، وهما من الأموال الربوية، والإجارة في هذا العقد تعود غالباً إلى التمليك ويقصد به التمليك أو بيع السلعة بعد دفع أقساط متعددة في آجال محددة، ومن الأحكام المتقررة شرعاً والتي اتفق عليها أهل العلم في المذاهب الفقهية الأربعة أنه لا يجوز النسء والتأجيل في البيع إذا اتحدت علة الربا في الأموال الربوية كما دل عليه حديث عبادة ﷺ(١٢٨)، أن النبي

---

(١٢٧) انظر: عقد الإجارة المنتهي بالتمليك للدكتور سعد الشثري ص:١٥، وشرح عمدة الفقه للدكتور عبد الله الجبرين (١٠١٤/٢).

(١٢٨) هو أبو الوليد عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم الأنصاري الخزرجي، كان أحد النقباء بالعقبة، وشهد بدراً والمشاهد كلها بعدها، وقيل إنه ممن جمع القرآن في حياة النبي ﷺ، مات بفلسطين سنة أربع وثلاثين.
انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (٣٥٥/٢) الإصابة لابن حجر (٥٠٥/٣).

ﷺ قال: (... فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد)[(١٢٩)]، وفي رواية أخرى (... لابأس ببيع الذهب بالفضة والفضة أكثرهما يداً بيد، وأما النسيئة فلا، ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير أكثرهما يداً بيد، وأما النسيئة فلا)[(١٣٠)].

وعلة الربا في الذهب والفضة وفي الأوراق النقدية واحدة -وهي مطلق الثمنية - كما رجحه عامة أهل العلم المعاصرين[(١٣١)]، وبناء على ذلك فإني أرى أنه لا يجوز تأجير الحلي من الذهب والفضة بالإجارة المنتهية بالتمليك، فإن عقد الإجارة المنتهية بالتمليك غالباً يؤول إلى البيع والتمليك للعين المؤجرة، والذهب والفضة لا يجوز بيعها نسيئة بما يوافقها في العلة، وأما إن أجرت الحلي بغير النقود مما لا يشارك الذهب والفضة في العلة، فإن الحكم في هذه الحالة ينبى على جواز عقد الإجارة المنتهية بالتمليك أو عدم جوازه والله أعلم.

---

(١٢٩) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عبادة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً (١٢١١/٣) رقم (١٥٨٧).

(١٣٠)أخرجه أبو داود في سننه، باب الصرف (٢٣٧/٥) رقم (٣٣٤٩)، والترمذي في سننه، باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة (٥٣٢/٢) رقم (١٢٤٠) وقال: حديث حسن صحيح، وقال الألباني في إرواء الغليل (١٩٥/٥): وإسناده صحيح، وكذا في صحيح الجامع (٦٤٧/١).

وانظر: لاتفاق أهل العلم على أن اتفاق العلة يحرم النسء: فتح القدير لابن الهمام (٢٧٩/٥)، بداية المجتهد لابن رشد (١٢٩/٢)، القوانين الفقهية لابن جزي (٢٥٢)، المهذب للشيرازي (٢٧٢/١)، كشاف القناع للبهوتي (٢٦٣/٣).

(١٣١) انظر مثلاً : قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم (١٠)عام ١٣٩٣هـ أبحاث هيئة كبار العلماء(٨٥/١)، قرار المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي بمكة رقم (٦) الدورة الخامسة قرارات المجمع(ص١٠١) ، قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدةرقم٢١(٩/٣) الدورة الثالثة عام١٤٠٧هـ.

المطلب السابع: زكاة الحلي المؤجرة

بما أن العلماء مختلفون في حكم زكاة الحلي أصلاً ، فمنهم من يوجب الزكاة فيها مطلقاً أعدت للاستعمال أو لا ، والذين لم يوجبوا الزكاة فيها مختلفون في وجوب زكاة الحلي المؤجرة ، فإن الحاجة داعية إلى تقسيم هذا المطلب إلى المسألتين التاليتين.

المسألة الأولى :حكم زكاة الحلي المباح المعد للاستعمال

اختلف العلماء في حكم زكاة الحلي هل الزكاة واجبة فيه مطلقاً حتى لو أعد للاستعمال، أو أن الحلي المباح المعد للاستعمال لا زكاة فيه، ولهم في ذلك قولان مشهوران فيما يلي عرضهما:

القول الأول: أن الزكاة واجبة في الحلي مطلقاً حتى لو أعد الحلي للاستعمال، وهو مذهب الحنفية،[١٣٢] وقول عند الشافعية[١٣٣] ورواية عند الحنابلة، [١٣٤] . وقد روي عن عمر وابن مسعود[١٣٥]،

---

(١٣٢) انظر: الحجة على أهل المدينة لمحمد بن الحسن (٤٤٨/١)، المبسوط للسرخسي (١٩١/٢)، بدائع الصنائع للكاساني (١٧/٢)، تبيين الحقائق للزيلعي (٢٧٧/١)، الاختيار للموصلي (١١٠/١)، فتح القدير لابن الهمام (٥٢٤/١)، البحر الرائق لابن نجيم (٣٩٤/٢).

(١٣٣) انظر: الحاوي للماوردي (٢٧١/٣)، العزيز للرافعي (٩٤/٣)، المجموع للنووي (٣٥/٦)، روضة الطالبين للنووي (١٢١/٢) .

(١٣٤) انظر: المغني لابن قدامة (٢٢٠/٤)، الإنصاف مع الشرح الكبير (٢٣/٧)، الفروع لابن مفلح (٤٦٢/٢).

(١٣٥) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي، حليف بني زهرة، كان إسلامه قديماً، شهد بدراً وما بعدها، وهاجر الهجرتين للحبشة والمدينة، ولازم النبي ﷺ وكان صاحب نعليه، وشهد له بالجنة، وقال ﷺ: من أحب أن يقرأ القرآن غضاً كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد، توفي بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين ودفن بالبقيع.

انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (١١٠/٣)، الإصابة لابن حجر (١٩٨/٤).

وابن عباس(١٣٦)، وعبد الله بن عمرو بن العاص(١٣٧)، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير(١٣٨)، وعطاء وابن سيرين والزهري والثوري(١٣٩)، وغيرهم.

القول الثاني: أن الحلي المباح إن كان معداً للاستعمال واللبس فلا زكاة فيه، وهو مذهب المالكية (١٤٠)وأصح القولين عند الشافعية (١٤١)وهو المذهب عند الحنابلة(١٤٢).

---

(١٣٦) هو أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، دعا له الرسول ﷺ بالفقه في الدين والعلم بالتأويل، وكان عمر ﷺ يدنيه ويقربه مع أجلة الصحابة –رضي الله عنهم– مع صغر سنه، شهد الجمل وصفين والنهروان، توفي بالطائف سنة ثمان وستين. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (٦٦/٣)، الإصابة لابن حجر (١٢١/٤).

(١٣٧) هو عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل القرشي السهمي، يكنى بأبي محمد، كان فاضلاً حافظاً عالماً، وأذن له النبي ﷺ بكتابة حديثه، مات سنة خمس وستين بالشام. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (٨٦/٣)، الإصابة لابن حجر (١٦٥/٤).

(١٣٨) هو أبو محمد سعيد بن جبير بن هشام، من أعلام التابعين، روى عن ابن عباس وعائشة –رضي الله عنهم– وغيرهم وحدث عنه: أبو صالح السمان وأيوب السختياني وغيرهما، قتله الحجاج سنة خمس وتسعين. انظر: طبقات ابن سعد (٢٥٦/٦)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٢١/٤).

(١٣٩) انظر: المغني لابن قدامة (٥٢٥/٤)، المجموع للنووي (٣٤/٦)، الحاوي للماوردي (٢٧٢/٣).

(١٤٠) انظر: المدونة لسحنون عن مالك (٣٠٥/١)، النوادر والزيادات لابن أبي زيد (١١٥/٢)، التلقين لعبد الوهاب (٤٧)، الذخيرة للقرافي (٤٩/٣)، بداية المجتهد لابن رشد (٢٥١/١)، جامع الأمهات لابن الحاجب (١٤٤)، مواهب الجليل للحطاب (٢٩٩/٢)، حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير (٤٦٠/١).

(١٤١) انظر: الحاوي للماوردي (٢٧٢/٣)، العزيز للرافعي (٩٤/٣)، المجموع للنووي (٣٥/٦)، روضة الطالبين للنووي (١٢١/٢)، نهاية المحتاج للرملي (٨٩/٣)، تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني والعبادي (٢٧١/٣).

(١٤٢) انظر: المغني لابن قدامة (٢٢٠/٤)، الإنصاف مع الشرح الكبير (٢٣/٧)، شرح الزركشي على الخرقي (٤٩٦/٢)، المبدع لابن مفلح (٣٦٩/٢)، كشاف القناع للبهوتي (٢٣٤/٢)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٤٠٤/١).

وقد روي عن ابن عمر[١٤٣]، وجابر[١٤٤]، وأنس[١٤٥]، وعائشة[١٤٦]، وأسماء[١٤٧]، وبه قال القاسم[١٤٨]، والشعبي وقتادة[١٤٩]، وإسحاق وأبو ثور وغيرهم. وغيرهم.

---

(١٤٣) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي، أسلم وهو صغير، وأول مشاهده الخندق، كان من أهل العلم والورع، كثير الاتباع لآثار رسول الله ﷺ، مات سنة ثلاث وسبعين. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (٨٠/٣)، الإصابة لابن حجر (١٥٥/٤).

(١٤٤) هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري السلمي، يكنى بأبي عبد الله، أحد المكثرين عن النبي ﷺ له ولأبيه صحبة، شهد العقبة مع أبيه وهو صغير، ولم يشهد بدراً وأحداً؛ لأن أباه منعه، فلما قتل أبوه لم يتخلف، وكان له حلقة في المسجد النبوي ويؤخذ عنه العلم، توفي سنة ثمان وسبعين في المدينة. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (٢٩٢/١٠)، الإصابة لابن حجر (٤٥٦/١).

(١٤٥) هو أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي النجاري، خادم رسول الله ﷺ، وأحد المكثرين من الرواية عنه، شهد بدراً وما بعدها، وأقام بالمدينة بعد النبيﷺ، ثم شهد الفتوح وقطن البصرة، ومات بها سنة تسعين وقيل إحدى وتسعين.انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (١٩٨/١)، الإصابة لابن حجر (٢٧٥/١).

(١٤٦) هي أم المؤمنين أم عبد الله عائشة بنت أبي بكر الصديق –رضي الله عنهما– تزوجها النبي ﷺ بعد موت خديجة –رضي الله عنها– قبل الهجرة بثلاث سنين، ولم ينكح بكراً غيرها وكانت أحب نسائه إليه، وبرأها الله تعالى من الإفك، وقبض رسول الله ﷺ وهو في بيتها، وقد كان الصحابة –رضي الله عنهم– يسألونها عما أشكل عليهم، ماتت سنة ثمان وخمسين، ودفنت بالبقيع.
انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (٤٣٥/٤)، الإصابة لابن حجر (٢٣١/٨).

(١٤٧)هي أسماء بنت أبي بكر الصديق – عبد الله بن عثمان– التيمية، والدة عبد الله بن الزبير بن العوام، قيل ولدت قبل الهجرة بسبع وعشرين سنة، وأسلمت قديماً بمكة، وتزوجها الزبير بن العوام وهاجرت حاملاً بولده عبد الله وعاشت إلى أن ولي ابنها الخلافة ثم قتل، وكانت تلقب بذات النطاقين قيل سماها رسول الله ﷺ بذلك، توفيت سنة ثلاث وسبعين بعد قتل ابنها بيسير.
انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (٣٤٤/٤)، الإصابة لابن حجر (١٢/٨).

(١٤٨) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق القرشي التيمي البكري المدني، ولد في خلافة علي وتربى في حجر عمته أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– وتفقه منها وأكثر عنها، وكان ثقة عالماً فقهياً من =الفقهاء

الأدلة: من أدلة القول الأول:

١ -عموم النصوص الدالة على وجوب الزكاة في الذهب والفضة كقوله تعالى: (وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ﴿٣٤﴾)(التوبة: ٣٤).

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد ألحق الوعيد الشديد بكنز الذهب والفضة وترك إنفاقها في سبيل الله، من غير فصل بين الحلي وغيره، وكل ما أديت زكاته فليس بكنز كما جاء في الحديث[١٥٠].

ويمكن أن يناقش أصحاب القول الثاني هذا بأن العموم مخصوص بالأدلة التي ذكروها .

السبعة بالمدينة، روى عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم -رضي الله عنهم-، مات سنة سبع ومائة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٥/٥٣)، البداية والنهاية لابن كثير (٩/٢٦٠).

(١٤٩) هو قتادة بن دعامة السدوسي يكنى بأبي الخطاب، من التابعين، روى عن أنس وسعيد بن المسيب وغيرهما، وروى عنه: أيوب السختياني وشعبة بن الحجاج وغيرهما، وهو حجة إذا بين السماع إذ هو معروف بالتدليس، وقد كان أعلم أهل زمانه بالفقه والحديث، مات سنة سبع عشرة ومائة بواسط. انظر: طبقات ابن سعد (٧/٢٢٩)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٥/٢٦٩).

(١٥٠) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (٢/١٧)، تبيين الحقائق للزيلعي (١/٢٧٧)، الاختيار للموصلي (١/١١٠).

وأما الحديث المذكور فلعله حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: (كنت ألبس أوضاحاً من ذهب فقلت: يا رسول الله أكنز هو؟ فقال:ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكى فليس بكنز). وقد أخرج الحديث الحاكم في المستدرك:كتاب الزكاة رقم(١٤٣٨)(١/٥٤٧) وقال:صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه وأبو داود في سننه :الزكاة باب الكنز ما هو رقم(١٥٦٤)(٢/٩٥) والدارقطني في سننه :باب ما أدي زكاته فليس بكنز رقم(١٩٥٠)(٢/٤٩٦) والبيهقي في السنن الكبرى رقم(٧٢٣٤)(٤/١٤٠) والطبراني في المعجم الكبير رقم(٦١٣)(٢٣/٢٨١) قال الذهبي في تنقيح التحقيق(١/٣٤٣):وما أرى بهذا الخبر بأساً. والحديث حسنه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود (٥/٢٨٤).

٢ - حديث عمرو بن شعيب[١٥١] عن أبيه عن جده، قال: (أتت امرأة من أهل اليمن رسول الله ﷺ، ومعها ابنة لها في يدها مسكتان[١٥٢] من ذهب، فقال: هل تعطين زكاة هذا؟ قالت: لا، قال: أيسرك أن يسورك الله بسوارين من نار)[١٥٣].

والحديث ظاهر الدلالة على وجوب زكاة الحلي[١٥٤].

وقد نوقش هذا الاستدلال من أوجه متعددة ومنها ما يلي:

الوجه الأول: أن الحديث ضعيف[١٥٥].**وأجيب عنه:** بأن الحديث قد رواه أبو داود بسند صحيح[١٥٦].

---

(١٥١) هو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله عمرو بن العاص السهمي، أبو إبراهيم تابعي مشهور، مختلف فيه والأكثر على أنه صدوق، وحديثه عن غير أبيه عن جده قوي، قال العلائي في جامع التحصيل (١٩٦) الأصح أنه سمع من جده عبد الله بن عمرو والضمير المتصل بجده في قوله (عن جده) عائد إلى شعيب لا إلى عمرو، توفي سنة ثمانية عشر ومائة بالطائف.

انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٦٥/٥)، طبقات المدلسين لابن حجر (٥٠٥/٣).

(١٥٢) مسكتان — بفتح الميم والسين — تثنية مسكه، وهما السواران.

انظر: غريب الحديث لابن قتيبة (٥١١/١)، النظم المستعذب لابن بطال الركبي (١٥٤/١).

(١٥٣) أخرجه أبو داود في سننه:باب الكنز ما هو وزكاة الحلي (١٣/٣) رقم (١٥٦٣)، والنسائي في المجتبى :باب زكاة الحلي (٣٨/٥) رقم (٢٤٧٩) وفي السنن الكبرى أيضاً (٢٧/٣) رقم (٢٢٧٠)، والبيهقي في السنن الكبرى:باب أخبار وردت في الحلي (٢٣٥/٤) رقم (٧٥٤٩)، والدارقطني في سننه:باب استقراض الولي من مال اليتيم (١٠/٣) رقم (١٩٨٢)، وأحمد في مسنده (٢٤٨/١١) رقم (٦٦٦٧) وقال محققه الأرناؤوط:حديث حسن، وقال الزيلعي في نصب الراية (٣٧٠/٢)، قال ابن القطان: إسناده صحيح، وقال المنذري في مختصره إسناده لا مقال فيه، وذكر أن الترمذي ضعف الحديثين اللذين عنده فيه لأن عنده فيه ضعيفين وإلا فطريق أبي داود لا مقال فيه، وقال ابن الملقن في البدر المنير (٥٦٦/٥): وهو حديث صحيح، وقال الألباني في إرواء الغليل (٢٩٦/٣): إسناده إلى عمرو عند أبي داود والنسائي وأبي عبيد جيد.

(١٥٤) انظر: المبسوط للسرخسي (١٩٢/١)، تبيين الحقائق للزيلعي (٢٧٧/١)، المغني لابن قدامة (٢٢٠/٤).

(١٥٥) انظر: المغني لابن قدامة (٣٢١/٤)، البناية للعيني (٤٤٤/٣)، بداية المجتهد لابن رشد (٢٥١/١).

الوجه الثاني: يحتمل أن النبي ﷺ أراد بالزكاة إعارته كما فسره به بعض العلماء وذهب إليه جماعة من الصحابة – رضي الله عنهم -، والتبر غير معد للاستعمال بخلاف الحلي[(١٥٧)].

وأجيب عنه: بأن المراد الزكاة لا الإعارة؛ لأن النبي ﷺ ألحق الوعيد بهما، وذلك لا يكون إلا بترك واجب، والإعارة ليست بواجبة[(١٥٨)].

ورد عليه بأنه يجوز التوعد على المندوبات[(١٥٩)] كما في قوله تعالى: (وَيَمۡنَعُونَ ٱلۡمَاعُونَ) الماعون: ٧.

ويمكن أن يرد عليه بأن الماعون في الآية مختلف في تفسيره فقيل المراد به الزكاة المفروضة أو قيل: المراد عارية الناس فيما بينهم من منافع كالدلو والقدر ونحو ذلك، وقد رجح بعض المفسرين شموله للأمرين معاً، وعلى هذا فالوعيد ليس على ترك المندوب، وعلى فرض أن المقصود به العارية، فإن الوعيد إنما هو على الصفات الثلاث كما نقل عن عكرمة أنه قال: ليس الويل لمن منع هذا إنما الويل لمن جمعهن فراءى في صلاته، وسها عنها، ومنع هذا[(١٦٠)].

---

(١٥٦) انظر للكلام على إسناد الحديث الهامش السابق في تخريج الحديث ،وأما من انتقدوا الاستدلال بالحديث من حيث السند فانظر:المجموع للنووي (٣٣/٦)، البناية للعيني (٤٤٤/٣)، الشرح الممتع على زاد المستنقع لابن عثيمين (٢٧٦/٦).

(١٥٧) انظر للكلام على إسناد الحديث الهامش السابق في تخريج الحديث، وأما من أجابوا عن انتقاد الاستدلال بالحديث من حيث السند فانظر: المغني لابن قدامة (٢٢١/٤)، شرح الزركشي على الخرقي (٥٠٠/٢)، الحاوي للماوردي (٢٧٣/٣).

(١٥٨) انظر: المبسوط للسرخسي (١٩٢/٢).

(١٥٩) انظر: شرح الزركشي على الخرقي (٥٠٠/٢).

(١٦٠) انظر: تفسير الطبري (٦٣٤/٢٤)، تفسير القرطبي (٢١٥/٢)، زاد المسير لابن الجوزي (٤٩٦/٤).

الوجه الثالث: أنه على التسليم بصحة هذا الحديث وغيره، فإنه يُحمل على أنه حين كان التحلي بالذهب حراماً على النساء، فلما أبيح لهن سقطت منه الزكاة[١٦١].

وأجيب عنه بأن هذا لا يستقيم فإن النبي ﷺ لم يمنع من التحلي به –أي في الحديث - بل أقره مع الوعيد على ترك الزكاة، ولو كان التحلي ممنوعاً لأمر بخلعه وتوعد على لبسه[١٦٢].

٣ - عن عائشة –رضي الله عنها - قالت: دخلت على رسول الله ﷺ فرأى في يدي فتخات[١٦٣]من ورق فقال: (ما هذا يا عائشة؟ فقلت: صنعتهن أتزين لك بهن يا رسول الله فقال: أتؤدين زكاتهن؟ قلت: لا، أوما شاء الله، قال: حسبك من النار)[١٦٤]

فالحديث دال على وجوب الزكاة في الحلي الذي يلبس[١٦٥].

(١٦١) انظر: شرح الزركشي على الخرقي (٢/٥٠٠)، الحاوي للماوردي (٣/٢٧٣)، المجموع للنووي (٦/٣٥).

(١٦٢)انظر الشرح الممتع على زاد المستنقع لابن عثيمين (٦/٢٧٨).

(١٦٣) الفتخات – بفتحتين – جمع فتخه – بفتح التاء والخاء، وهي خواتيم تلبس في الأيدي وقيل خواتيم لا فصوص لها. انظر: النهاية لابن الأثير (٣/٤٠٨)، طلبة الطلبة للنسفي (١٨).

(١٦٤)أخرجه أبو داود في سننه:باب الكنز ما هو (٢/٩٥) رقم (١٥٦٥)، والحاكم في مستدركه كتاب الزكاة (١/٥٤٧) رقم (١٤٣٧) وقال:صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والدارقطني في سننه: باب زكاة الحلي (٢/٤٩٧) رقم (١٩٥١)، وقال في أحد رواته محمد بن عطاء مجهول، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/٢٣٥) رقم (٧٥٤٧)، وقال عن محمد بن عطاء: هو محمد بن عمرو= =بن عطاء وهو معروف، وقد نقل هذا أيضاً الزيلعي في نصب الراية (٢/٣٧١) وذكر أنه جاء مبيناً عند أبي داود وأن هذا الإسناد على شرط مسلم وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (٢/٣٩٠): وإسناده على شرط الصحيح، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٣/٢٩٧).

(١٦٥) انظر: تبيين الحقائق للزيلعي (١/٢٧٧)، فتح القدير لابن الهمام (١/٥٢٥)، البناية للعيني (٣/٤٤٣)، شرح الزركشي على الخرقي (٢/٤٩٩).

وقد نوقش الاستدلال بهذا الحديث بما نوقش به الحديث السابق، وأجيب عنه بما سبق.

وقد نوقش أيضاً: بأنه قد جاء عن عائشة –رضي الله عنها - أنها كانت تلي بنات أخيها يتامى في حجرها، فلا تخرج من حليهن الزكاة[(١٦٦)]، وهذا يخالف روايتها هذه، وعمل الراوي بخلاف ما روى بمنزلة روايته للناسخ عند بعض العلماء، فيكون ذلك منسوخاً[(١٦٧)].

وأجيب عنه من أوجه ومنها ما يلي:

١ - أنه يحتمل أن عائشة –رضي الله عنها - كانت لا ترى إخراج الزكاة عن مال اليتامى.

ولكن يناقش بما ثبت من مذهبها أنها ترى إخراج الزكاة من أموال اليتامى[(١٦٨)].

٢ - أن عمل الراوي بخلاف ما روى لا يدل على النسخ بل العبرة بما روى لا لما رأى عنده[(١٦٩)].

٣ - أن عدم إخراجها فعل، والفعل لا عموم له، فقد يكون لأسباب ترى أنها مانعة كأن يكون عليهما دين مانع من أداء الزكاة[(١٧٠)].

---

(١٦٦) أخرجه مالك في الموطأ عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه (٣٥٣/٢) رقم (٨٦٤)، والبيهقي في السنن الصغرى :باب من تجب عليه الزكاة (٦١/٢) رقم (٢١٨) وفي معرفة السنن والآثار له (٦٨/٦)، وهو في مسند الشافعي (٩٢/١) عن مالك.

(١٦٧) انظر: فتح القدير لابن الهمام (٥٢٦/١)، المجموع للنووي (٣٥/٦).

(١٦٨) انظر: المرجعين السابقين وأيضاً: الشرح الممتع لابن عثيمين (٢٨٢/٦).

(١٦٩) انظر: فتح القدير لابن الهمام (٥٢٦/٢).

(١٧٠) انظر: الشرح الممتع على زاد المستنقع لابن عثيمين (٢٨٣/٦).

٤ - أن القول بأن عمل الراوي بخلاف ما روي بمنزلة روايته للناسخ هو إذا لم يعارض مقتضى النسخ معارض يقتضي عدمه، وهو ثابت هنا، فقد روي عن عمر وابن مسعود وعبد الله بن عمر وغيرهم من الصحابة –رضي الله عنهم - ما يدل على أنه حكم مقرر، فإذا وقع التردد في النسخ والثبوت متحقق لا يحكم بالنسخ(١٧١).

من أدلة القول الثاني:

١ -ما روى جابر ﷺ عن النبي ﷺأنه قال: (ليس في الحلي زكاة)(١٧٢)

فهو صريح أن الحلي لا زكاة فيها(١٧٣).

وقد نوقش الاستدلال بالحديث بأنه حديث ضعيف(١٧٤).

٢ - أن الحلي عدل به عن النماء وصار مرصداً لاستعمال مباح، فلم تجب فيه الزكاة كالعوامل من الإبل والبقر وثياب القنية وعبيد الخدمة ودور السكنى(١٧٥).

---

(١٧١) انظر: فتح القدير لابن الهمام (٥٢٦/١).

(١٧٢) انظر: أخرجه ابن الجوزي في التحقيق مرفوعاً (٤٢/٢) رقم (٩٨١)، والدار قطني في سننه: باب زكاة الحلي موقوفاً على جابر وقال: أبو حمزة هذا ميمون ضعيف جداً (٥٠٠/٢) رقم (١٩٥٥)، وقال البيهقي في معرفة السنن والآثار (١٤٣/٦): والذي يرويه بعض فقهائنا مرفوعاً ليس في الحلي زكاة. لا أصل له، إنما يروى عن جابر من قوله، وقد نقله عنه أيضاً ابن حجر في الدراية (٢٦٠/١)، وقد أسنده ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق (٦٦/٣) رقم (١٥٤٧) عن جابر مرفوعاً وقال إن الصواب وقف هذا الحديث على جابر. وقال الألباني في إرواء الغليل (٢٩٤/٣) رقم (٨١٧) عن الحديث إنه باطل وقال عن عافية راويه إنه قد يكون مجهولاً، وذكر له علة أخرى، وهي ضعف إبراهيم بن أيوب.

(١٧٣) انظر: المغنى لابن قدامة (٢٢١/٤)، الحاوي للماوردي (٢٧٣/٣)، بداية المجتهد لابن رشد (٢٥١/١)، شرح الزركشي على الخرقي (٤٩٧/٢).

(١٧٤) انظر: بداية المجتهد لابن رشد (٢٥١/١)، المجموع للنووي (٣٥/٦)، فتح القدير لابن الهمام (٥٢٥/١).

(١٧٥) انظر: المغني لابن قدامة (٢٢١/٤)، المبدع لابن مفلح (٣٦٩/٢)، شرح الزركشي على الخرقي (٤٩٨/٢)، الحاوي للماوردي (٢٧٣/٢)، المهذب مع المجموع للنووي (٣٢/٦).

وقد نوقش من أوجه ومنها:

١ -أن سبب وجوب الزكاة كون المال نامياً، وعين الذهب والفضة لا يشترط فيها حقيقة النماء، ولا تسقط زكاتها بالاستعمال، فإنهما معدان للنماء والتجارة من حيث الخلقة ولا يخرجهما الابتذال والاستعمال عن ذلك، فالنماء التقديري فيهما حاصل، وهو المعتبر، ولا يتوقف الوجوب على النماء الحقيقي[١٧٦].

٢ - أن هذا قياس مصادم للنصوص الدالة على وجوب الزكاة في الحلي فهو قياس فاسد[١٧٧].

الترجيح:

الراجح – والله أعلم – هو القول الأول وهو أن الزكاة تجب في الحلي المباح المعد للاستعمال؛ لقوة أدلتهم فقد دلت النصوص المذكورة وغيرها على وجوب الزكاة في الذهب والفضة عموماً، وعلى وجوبها في الحلي خصوصاً، والنص الذي استدل به أصحاب القول الثاني ضعيف، وما أوردوه من القياس سبق مناقشته، وأنه يصادم النص ولا عبرة بالقياس مع وجود النص، وما جاء عن بعض الصحابة –رضي الله عنهم - من عدم وجوب الزكاة في الحلي معارض بما جاء عن بعضهم أيضاً من وجوب الزكاة فيها.

المسألة الثانية :حكم زكاة الحلي المؤجرة

لقد سبق أن العلماء مختلفون في وجوب الزكاة في الحلي، فمنهم من يوجب الزكاة فيها مطلقاً حتى لو كانت مباحة معدة للبس أو العارية؛ ولذا فهم يوجبون الزكاة فيها إذا كانت مؤجرة أو معدة للكراء كذلك وأدلتهم في ذلك هي الأدلة السابقة

---

(١٧٦) انظر: فتح القدير لابن الهمام (٥٢٥/١)، البناية للعيني (٤٤٢/٣)، تبيين الحقائق للزيلعي (٢٧٧/١).

(١٧٧) انظر: الشرح الممتع على زاد المستنقع لابن عثيمين (٢٨٧/٦).

التي تدل على وجوب الزكاة في الحلي مطلقاً، وأما القائلون بأن الحلي المباحة المعدة للاستعمال واللبس لا زكاة فيها فهم مختلفون في وجوب الزكاة في الحلي المؤجرة أو المعدة للكراء ولهم في ذلك قولان فيما يلى عرضهما.

القول الأول: أن الحلي المؤجرة لا زكاة فيها، وهو الراجح المشهور عند المالكية(١٧٨) والأصح من مذهب الشافعية (١٧٩).

القول الثاني: أن الزكاة واجبة في الحلي المؤجرة، وهو قول مروي عن مالك(١٨٠) ووجه عند الشافعية(١٨١)، وهو مذهب الحنابلة(١٨٢).

الأدلة: من أدلة أصحاب القول الأول:

أن الحلي المؤجرة لا زكاة فيها فهي كما لو اتخذت الحلي للعارية، ولا أثر للأجرة التي تؤخذ هنا، فهي كأجرة العوامل من الماشية، فإنها لا زكاة فيها على الأصح؛ لأنها لا تقتنى للنماء، بل للاستعمال والانتفاع بها، كثياب البدن ومتاع الدار(١٨٣).

---

(١٧٨) انظر: المدونة لسحنون عن مالك(٣٠٥/١) ،جامع الأمهات لابن الحاجب (١٤٤)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤٦٠/١)، الخرشي على خليل (١٨٢/٢).

(١٧٩) انظر: العزيز للرافعي (٩٦/٣)، المجموع للنووي (٣٦/٦)، روضة الطالبين للنووي (١٢٢/٢)، تحفة المحتاج للهيتمي (٢٧٢/٢)، نهاية المحتاج للرملي (٩٠/٣).

(١٨٠) انظر: التلقين لعبد الوهاب (٤٧)، الكافي لابن عبد البر (٨٩)، الذخيرة للقرافي (٤٩/٣)، بداية المجتهد لابن رشد (٢٥١/١)، مواهب الجليل للحطاب (٢٩٩/٢).

(١٨١) انظر: العزيز للرافعي (٩٦/٣)، المجموع للنووي (٣٦/٦).

(١٨٢) انظر: المغني لابن قدامة (٢٢٢/٤)، شرح الزركشي على الخرقي (٥٠١/٢)، الإنصاف مع الشرح الكبير (٢٧/٧)، المبدع لابن مفلح (٣٧٠/٢)، الفروع لابن مفلح (٤٦٣/٢)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٤٤/١)، كشاف القناع للبهوتي (٢٣٥/٢)، مطالب أولي النهي للسيوطي (٩٩/٢).

(١٨٣) انظر: العزيز للرافعي (٩٦/٣)، المجموع للنووي (٣٦/٦)، نهاية المحتاج للرملي (٣/٩)، مغني المحتاج للشربيني (٣٨٠/١)، بداية المجتهد لابن رشد (٢٥١/١).

من أدلة أصحاب القول الثاني:

١ -أن الزكاة في الحلي المؤجرة واجبة ؛ لأن الزكاة إنما سقطت عن الحلي المباح الذي أعد للاستعمال أو

العارية بسبب صرفه عن جهة النماء، ففيما عداه يبقى على الأصل، وهو وجوب الزكاة في جنسه(١٨٤).

٢ - أن زكاة الحلي المؤجرة واجبة، فإنها معدة للنماء، فتشبه ما لو اشترى حلياً ليتجر فيه كحلي الصيارف(١٨٥).

الترجيح: الراجح – والله أعلم - هو القول الثاني وهو أن الزكاة واجبة في الحلي المؤجرة؛ لقوة أدلتهم، فإن الأصل في الذهب والفضة وجوب الزكاة فيها على أي شكل كانا، وسقوط الزكاة عن الحلي المعدة للاستعمال والعارية على القول به إنما هو لصرفها عن جهة النماء وكونها للاستعمال واللبس، وهذا ليس موجوداً في الحلي المعدة للإجارة حيث إنها تتخذ للاستفادة من أجرتها، فهي تشبه العروض التي يستفاد من قيمتها، وأما تشبيهها بالعوامل من الماشية، فهذه مسألة مختلف فيها، وإن كان الأكثر من أهل العلم على عدم وجوب الزكاة فيها(١٨٦)، إلا أن هنا فرقاً، فالعوامل ليس الأصل فيها وجوب الزكاة أما الحلي فالأصل فيها الزكاة والله أعلم.

---

(١٨٤) انظر: المغنى لابن قدامة (٢٢٣/٤)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٢٧/٧)، كشاف القناع للبهوتي (٢٣٥/٢)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي(٤٤/١)، مطالب أولي النهى للسيوطي (٩٩/٢).

(١٨٥) انظر: المبدع لابن مفلح (٣٧٠/٢)، العزيز للرافعي (٩٦/٢).

(١٨٦) انظر: المغني لابن قدامة (١٢/٤).

الخاتمة

يتبين من خلال العرض الذى سبق في هذا البحث أن أبرز النتائج التي توصلت إليها هي ما يلي:

١ - أن إجارة الحلي الذي تتزين به المرأة – من الذهب والفضة – جائزة مطلقاً، سواء كانت الإجارة بأجرة من جنسها أو من غير جنسها.

٢ - أن الحلي المؤجرة أمانة في يد المستأجر، لا يضمنها إلا إن حصل منه تعدٍ أو تفريط.

٣ - يجوز لمن استأجر الحلي بعد أن يقبضها أن يؤجرها بمثل أجرتها، أو أقل أو أكثر لغيره ممن هو مثله، أو دونه في استيفاء المنفعة.

٤ - أن اشتراط مؤجر الحلي ألا يلبس الحلي غير المستأجر شرط صحيح ولازم للمستأجر.

٥ - إذا سلم المؤجر الحلي للمستأجر ولا حاجز له عن الانتفاع بها فتستقر الأجرة عليه بمضي مدة الإجارة ولو لم ينتفع بها.

٦ - لا يجوز أن يأخذ المؤجر الرهن على الحلي المستأجرة، وأما أخذ الرهن على أجرة الحلي فجائز.

٧ - لا يجوز تأجير حلي الذهب أو الفضة بالإجارة المنتهية بالتمليك، إن كانت إجارتها بما يشاركها في العلة من ذهب أو فضة أو نقود.

٨ - أن الزكاة واجبة في الحلي المؤجرة.

قائمة المراجع والمصادر[١٨٧]

[١] *الإجارة الطويلة والمنتهية بالتمليك*. الخميس، سليمان بن صالح. رسالة ماجستير، السعودية: قسم الفقه، كلية الشريعة، جامعة الإمام، د. ت.

[٢] *الإجارة المنتهية بالتمليك في ضوء الفقه الإسلامي*. الحافي، خالد بن عبدالله. ط١، الرياض: المطابع الوطنية الحديثة، ١٤٢٠هـ.

[٣] *أعمال الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي. ط١، ١٤١٠هـ.*

[٤] *الاختيار لتعليل المختار*. الموصلي، عبد الله بن محمود(ت٦٨٣هـ). د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

[٥] *إرواء الغليل*. الألباني، محمد ناصر الدين(ت١٤٢٠هـ). د. ط، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

[٦] *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*. ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر النمري القرطبي(ت٤٦٣هـ). تحقيق: علي محمد معوض، عادل عبد الموجود. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

[٧] *الإصابة في تمييز الصحابة*. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي(ت٨٥٢هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

[٨] *الأم*. الشافعي، محمد بن إدريس(٢٠٤هـ). ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ.

(١٨٧) وردت رموز في القائمة والمقصود بها ما يلي:

د.ت: دون تأريخ نشر، **د.ط**: دون طبعة، **د.ن**: دون ناشر، **د.م**: دون مكان نشر

[٩] *أنيس الفقهاء*. القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي(ت٩٧٨هـ)، تحقيق: د. أحمد الكبيسي، ط٢، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٧هـ.

[١٠] *الإنصاف*(مطبوع مع الشرح الكبير والمقنع). المرداوي، علي بن سليمان(ت٨٨٥)، تحقيق د. عبدالله التركي، ط١، مصر: مطبعة هجر، ١٤١٥هـ.

[١١] *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد(ت٩٧٠). ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

[١٢] *البداية والنهاية*. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي(ت٧٧٤هـ). ط١، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٨هـ.

[١٣] *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي(ت٥٨٧هـ). د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

[١٤] *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي(ت٥٩٥هـ). ط٨، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ.

[١٥] *البناية في شرح الهداية*. بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي(ت٨٨٥هـ). ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١١هـ.

[١٦] *تاج العروس من جواهر القاموس*. الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض الملقّب بمرتضى(ت١٢٠٥هـ)، د. ط، د. م، دار الهداية، د. ت.

[١٧] *التأجير المنتهي بالتمليك*. الدخيل، سليمان بن صالح. بحث تكميلي لمرحلة الماجستير، السعودية: المعهد العالي للقضاء، د. ت.

[١٨] *التاريخ الكبير*. البخاري، محمد بن إسماعيل(ت٢٥٦هـ)، تحقيق: السيد هاشم الندوي. د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.

[١٩] *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*. الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي الحنفي(ت٧٤٣هـ). د. ط، باكستان: المكتبة الإمدادية عن طبعة بولاق بمصر، ١٣١٥هـ.

[٢٠] *تحرير ألفاظ التنبيه*. النووي، يحيى بن شرف(ت٦٧٦هـ)، تحقيق: عبد الغني الدقر. ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٠٨هـ.

[٢١] *تحفة الفقهاء*. السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين(ت٥٤٠هـ)، دار ط٢، بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٤هـ.

[٢٢] *تحفة المحتاج ومعه حاشية الشرواني وابن قاسم العبادي*. ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي(ت٩٧٤هـ). د. ط، بيروت: دار صادر، د. ت.

[٢٣] *التحقيق في أحاديث الخلاف*. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي(ت٥٩٧هـ)، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

[٢٤] *تذكرة الحفاظ. الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.*

[٢٥] *الجامع لأحكام القرآن*. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين(ت٦٧١هـ). د. ط، القاهرة: دار الشعب، د. ت.

[٢٦] *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. الطبري، محمد بن جرير(ت٣١٠هـ)، د. ط، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ.

[٢٧] *تكملة البحر الرائق* مطبوع مع البحر الرائق لابن نجيم. القادري، محمد بن حسين الطوري(ت١١٢٨هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

[٢٨] *تكملة فتح القدير*. قاضي زادة، أحمد بن قودر(ت٩٨٨هـ)، مطبوع مع فتح القدير لابن الهمام، ط١، بولاق مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٥هـ.

[٢٩] *تكملة مجموع النووي الثانية*. المطيعي، محمد، د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.

[٣٠] *تلخيص الحبير*، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي(ت٨٥٢هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، د. ط، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ.

[٣١] *التلقين في الفقه المالكي*. البغدادي، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي(ت٤٢٢هـ)، د. ط، المغرب: طبع وزارة الشؤون الإسلامية، د. ت.

[٣٢] *التنبيه في الفقه الشافعي*. الشيرازي، أبو إسحاق، إبراهيم بن علي(ت٤٧٦هـ)، د. ط، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.

[٣٣] *تنقيح تحقيق أحاديث التعليق*. ابن عبد الهادي، شمس الدين محمد بن أحمد(ت٧٤٤هـ)، تحقيق: أيمن صالح شعبان. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

[٣٤] *تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق*، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد(ت٧٤٨هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط، عبد الحي عجيب. د. ط، الرياض: دار الوطن، ١٤٢١هـ.

[٣٥] *تهذيب الأسماء واللغات*. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف(ت٦٧٦هـ). د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

[٣٦] *تهذيب التهذيب*. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي(ت٨٥٢هـ). ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ.

[٣٧] *تهذيب سنن أبي داود*. ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي(ت٧٥١هـ). دار ط٢، بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

[٣٨] *تهذيب اللغة*. الأزهري الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد(ت٣٧٠هـ). تحقيق: محمد عوض. ط١، بيروت: دار إحياء التراث

[٣٩] العربي، ٢٠٠١م.

[٤٠] *التهذيب في فقه الإمام الشافعي*. البغوي، الحسين بن مسعود(ت٥١٦هـ)، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

[٤١] *جامع الأمهات*. ابن الحاجب، جمال الدين بن عمر المالكي(ت٦٤٦هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري. ط١، دمشق: اليمامة للطباعة والنشر، ١٤١٩هـ.

[٤٢] *جواهر الإكليل شرح مختصر خليل*. الأزهري، صالح عبد السميع الآبي(ت١١٣٥هـ)، د. ط، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.

[٤٣] *الجوهرة النيرة على مختصر القدوري*. الحداد، أبو بكر بن علي(ت٨٠٠هـ). د. ط، باكستان: مكتبة حقانية، د. ت.

[٤٤] *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي* (شرح مختصر المزني). الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي(ت٤٥٠هـ). تحقيق: الشيخ علي معوض، الشيخ عادل عبد الموجود. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ.

[٤٥] *حاشية أحمد الشلبي على تبيين الحقائق*. الشلبي ، أحمد(ت١٠٢١هـ). مطبوع مع تبيين الحقائق للزيلعي تصوير المكتبة الإمدادية ، د. ط ، باكستان : المكتبة الإمدادية عن طبعة بولاق بمصر ، ١٣١٥هـ.

[٤٦] *حاشية سليمان البجيرمي على شرح الخطيب الشربيني الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع*. البُجيرمي ، سليمان بن محمد

[٤٧] بن عمر المصري الشافعي(ت١٢٢١هـ). د. ط ، بيروت : دار المعرفة ، ١٣٩٨هـ.

[٤٨] *حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب*. الجمل ، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي(ت١٢٠٤هـ) ، ط١ ، بيروت : دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٧هـ.

[٤٩] *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير*. الدسوقي ، محمد بن أحمد بن عرفة(ت١٢٣٠هـ). د. ط ، بيروت : دار الفكر ، د. ت.

[٥٠] *حاشية عبد الرحمن بن قاسم الحنبلي على الروض المربع للبهوتي. العاصمي النجدي ، عبدالرحمن بن قاسم. ط٣ ، د. ن ، ١٤٠٥هـ.*

[٥١] *حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)*. ابن عابدين ، محمد أمين(ت١٢٥٢هـ). د. ط ، بيروت : دار الفكر ، ١٤٢١هـ.

[٥٢] *حاشية على العدوي على شرح مختصر خليل للخرشي*. العدوي ، علي(ت١١٨٩هـ) ، مطبوع بهامش شرح مختصر خليل للخرشي. د. ط ، القاهرة : دار الكتاب الإسلامي ، د. ت.

[٥٣] حواشي *عبد الحميد الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج لشرح المنهاج*. ابن حجر الهيتمي ، أحمد بن محمد بن علي(ت٩٧٤هـ). د. ط ، بيروت : دار صادر ، د. ت.

[٥٤] *خلاصة البدر المنير*. ابن الملقن، عمر بن علي(ت٨٠٤هـ)، تحقيق: حمدي السلفي. ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٠هـ.

[٥٥] *الدراية في تخريج أحاديث الهداية*. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي(ت٨٥٢هـ). تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. د. ط، بيروت: دار المعرفة، د. ت.

[٥٦] *الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي*. ابن المبرد، يوسف بن حسن بن عبدالهادي(ت٩٠٩هـ)، ط١، جدة: دار المجتمع، ١٤١١هـ.

[٥٧] *الذخيرة*. القرافي، أحمد بن إدريس(ت٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد بو خبزة. ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

[٥٨] *ذيل طبقات الحنابلة*. ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد(ت٧٩٥هـ)، د. ط، بيروت: دار المعرفة، د. ت.

[٥٩] *روضة الطالبين وعمدة المفتين*. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف(ت٦٧٦هـ). تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض. د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

[٦٠] *الروض المربع شرح زاد المستقنع*. البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسين بن إدريس(١٠٥١هـ). ط٢، الرياض: دار المؤيد، ١٤١٨هـ.

[٦١] *زاد المسير*. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد(ت٥٩٧هـ). ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.

[٦٢] *سنن البيهقي الكبرى*. البيهقي، أحمد بن الحسين(ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا. د. ط، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ.

[٦٣] *سنن الترمذي*. الترمذي، محمد بن عيسى(ت٢٩٧هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. د. ط، بيروت: دار إحياء التراث، د. ت.

[٦٤] *سنن الدارقطني*. الدراقطني، علي بن عمر(ت٣٨٥هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني. د. ط، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦هـ.

[٦٥] *سنن الدارمي*. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن(ت٢٥٥هـ)، تحقيق: فؤاد زمرلي، خالد السبع. ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.

[٦٦] *السنن الصغرى*. البيهقي، أحمد بن الحسين(ت٤٥٨هـ)، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي. ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤١٠هـ

[٦٧] *سنن النسائي الكبرى*. النسائي، أحمد بن شعيب(ت٣٠٣هـ)، تحقيق: د. عبدالغفار البنداري، سيد كسروي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.

[٦٨] *سنن النسائي (المجتبى)*. النسائي، أحمد بن شعيب(ت٣٠٣هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة. ط٢، حلب: مكتبة المطبوعات، ١٤٠٦هـ.

[٦٩] *سنن ابن ماجه*. ابن ماجه، محمد بن يزيد(ت٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.

[٧٠] *سير أعلام النبلاء*. الذهبي، محمد بن أحمد الذهبي(ت٧٤٨هـ). تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي. ط٩، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.

[٧١] شرح *حدود ابن عرفة*. الرصاع: محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله التونسي المالكي(ت٨٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الأجفان، الطاهر المعموري. د. ط، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

[٧٢] *شرح الخرشي على مختصر خليل*. الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي أبو عبدالله (ت١١٠١هـ). د. ط، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

[٧٣] *شرح الزركشي لمختصر الخرقي*. الزركشي، محمد بن عبد الله الحنبلي(ت٧٧٢هـ). تحقيق: د. عبد الله الجبرين. د. ط، الرياض: طبع شركة العبيكان، د. ت.

[٧٤] *شرح صحيح مسلم*. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف(ت٦٧٦هـ). ط٢، بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٩٢هـ.

[٧٥] *شرح عمدة الفقه*. الجبرين، عبدالله. ط٦، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٣١ه.

[٧٦] *الشرح الممتع على زاد المستقنع*. ابن عثيمين، محمد بن صالح(ت١٤٢١هـ)، ط٢، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢ه.

[٧٧] *شرح منتهى الإرادات*. البهوتي، منصور بن يونس(ت١٠٥١هـ). د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.

[٧٨] *الصحاح*. الجوهري، إسماعيل بن حماد(ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، ط٣، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ.

[٧٩] صحيح *مسلم*. القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج(ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د. ط، بيروت: دار إحياء التراث، د. ت.

[٨٠] صكوك *الإجارة*. ميرة، حامد حسن. ط١، الرياض: دار الميمان، ١٤٢٩ه.

[٨١] *طبقات الحنابلة*. أبو يعلى، أبو الحسين محمد بن القاضي محمد بن الحسين بن الفراء(ت٥٢٦هـ). د. ط، بيروت: دار المعرفة، د. ت.

[٨٢] *طبقات ابن سعد (الطبقات الكبرى)*. ابن سعد، محمد بن سعد البصري الزهري(ت٢٣٠هـ). د. ط، بيروت: دار صادر، د. ت.

[٨٣] *طبقات الشافعية الكبرى*. السبكي، عبد الوهاب بن علي(ت٧٧١هـ)، تحقيق: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو. ط٢، مصر: دار هجر، ١٤١٣هـ.

[٨٤] *طبقات المدلسين*. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). تحقيق: عاصم القريوتي. د. ط، عمان: مكتبة المنار، د. ت.

[٨٥] *العدة شرح العمدة*. بهاء الدين المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم (ت٦٢٤هـ)، أبو محمد، تحقيق: د. عبدالله التركي. ط٢، دمشق: الرسالة العالمية، ١٤٣١هـ.

[٨٦] *العزيز شرح الوجيز (المعروف بالشرح الكبير)*. الرافعي، محمد بن عبدالكريم(ت٦٢٣هـ)، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.

[٨٧] *عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة*. ابن شاس، السعدي، أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس الجذامي المالكي(ت٦١٦هـ). تحقيق: د. حميد بن محمد لحمر. ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٣هـ.

[٨٨] *العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية*. ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد(ت٧٤٤هـ). د. ط، مصر: مطبعة المدني، د. ت.

[٨٩] *العقود المالية المركبة*. العمراني، عبدالله، ط٢، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ١٤٣١هـ.

[٩٠] *عقد الإجارة المنتهي بالتمليك*. الشثري، سعد، ط٢، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ١٤٣٠هـ.

[٩١] *العناية على الهداية*. البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود(ت٧٨٦هـ)، مطبوع بهامش فتح القدير لابن الهمام. ط١، بولاق مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٥هـ.

[٩٢] *غريب الحديث*. ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم(ت٢٧٦هـ)، تحقيق: د. عبد الله الجبوري. ط١، بغداد: مطبعة العاني، بغداد، ١٣٩٧هـ.

[٩٣] *الفتاوى الهندية*. الشيخ نظام الدين وجماعة من علماء الهند جمعت بأمر السلطان محمد أورنك زيب عالمكير(ت١١١١هـ). د. ط، بيروت: دار الفكر، ١٤١١هـ.

[٩٤] *فتح القدير على الهداية*. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد الحنفي(٨٦١هـ). ط١، بولاق مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٥هـ.

[٩٥] *الفروع*. ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد الله محمد(ت٧٦٣هـ)، د. ط، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت.

[٩٦] *القاموس المحيط*. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب(ت٨١٧هـ). ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ.

[٩٧] *قوانين الأحكام الشرعية*. ابن جزي، محمد بن أحمد الكلبي(ت٧٤١هـ)، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ.

[٩٨] *الكافي في فقه أهل المدينة*. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري(ت٤٦٣هـ). ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ.

[٩٩] *الكافي*. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد الحنبلي(ت٦٢٠هـ). تحقيق: د. عبد الله التركي. ط١، القاهرة: دار هجر للطباعة، القاهرة، ١٤١٨هـ.

[١٠٠] *كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار*. الحصني، تقي الدين أبي بكر بن محمد(ت٨٢٩هـ). د. ط، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ت.

[١٠١] *لسان العرب*. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين(ت٧١١هـ). ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ.

[١٠٢] *المبدع في شرح المقنع*. ابن مفلح، أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد(ت٨٨٤هـ)، د. ط، بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت.

[١٠٣] *المبسوط*. الشيباني، محمد بن الحسن الشيباني(ت١٨٩هـ). تصحيح: أبي الوفاء الأفغاني. ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٠هـ.

[١٠٤] *المبسوط*. السرخسي. شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل(ت٤٨٣هـ). د. ط، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٩هـ.

[١٠٥] *مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة*. العدد الخامس، والثاني عشر، والثالث عشر.

[١٠٦] *مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر*. شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكيبولي(ت٩٥٦هـ). د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

[١٠٧] *المجموع شرح المهذب*. النووي، يحي بن شرف(ت٦٧٦هـ)، د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.

[١٠٨] *مجمع الزوائد*. الهيثمي، علي بن أبي بكر(ت٨٠٧هـ)، د. ط، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ.

[١٠٩] *مجموع الفتاوى*. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ). جمع وترتيب:

[١١٠] عبدالرحمن بن قاسم وابنه محمد. د. ط، المدينة المنورة: طباعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ.

[١١١] *المحكم والمحيط الأعظم*. ابن سيده علي بن إسماعيل المرسي(ت٤٥٨هـ)، تحقيق: عبدالحميد هنداوي. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.

[١١٢] *مختصر الطحاوي*. الطحاوي، أبو جعفر أحمد(ت٣٢١هـ) ، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. ط١ ، بيروت: دار إحياء العلوم، ١٤٠٦هـ.

[١١٣] *المدخل إلى مذهب الإمام أحمد*. ابن بدران، عبدالقادر الدمشقي(ت١٣٤٦هـ). تحقيق: د. عبد الله التركي. ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.

[١١٤] *المدونة في مذهب مالك*. سحنون عن ابن القاسم(ت٢٤٠هـ). ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام. ط١ ، بيروت: دار الكتب العلمية، نشر مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٥هـ.

[١١٥] *المراسيل*. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني(ت٢٧٥هـ). تحقيق: شعيب الأرناؤوط. ط١ ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ.

[١١٦] *المستدرك على الصحيحين*. الحاكم، محمد بن عبد الله(ت٤٠٥هـ) ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطاء. ط١ ، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.

[١١٧] *مسند الإمام أحمد بن حنبل*(ت٢٤٠هـ). د. ط، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د. ت.

[١١٨] *مسند الشافعي*. الشافعي، محمد بن إدريس(ت٢٠٤هـ)، د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

[١١٩] *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. الرافعي، أحمد بن محمد الفيومي(ت٧٧٠هـ)، د. ط، بيروت: دار القلم، د. ت.

[١٢٠] *المصنف*. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام(ت٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط٢ ، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ.

[١٢١] *المصنف*. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد(ت٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت. ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.

[١٢٢] *مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى*. الرحيباني، مصطفى السيوطي(ت١٢٤٣هـ)، ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، طبع على نفقة الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني، ١٤١٥هـ.

[١٢٣] *المطلع على أبواب المقنع*. البعلي الحنبلي، محمد بن أبي الفتح(ت٧٠٩هـ). د. ط، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠١هـ.

[١٢٤] *معرفة السنن والآثار*. البيهقي، أحمد بن الحسين(ت٤٥٨هـ)، تحقيق: سيد كسروي. د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

[١٢٥] *المعجم الأوسط*. الطبراني، سليمان بن أحمد(ت٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله. عبد المحسن الحسيني. د. ط، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ.

[١٢٦] *المعجم الكبير*. الطبراني، سليمان بن أحمد(ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي السلفي. ط٢، الموصل: مكتبة الزهراء، ١٤٠٤هـ.

[١٢٧] معجم *مقاييس اللغة*. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا(ت٣٩٥هـ). تحقيق: عبد السلام هارون. د. ط، بيروت: دار الجيل، د. ت.

[١٢٨] *المعونة على مذهب عالم المدينة*. الثعلبي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي(ت٤٢٢هـ)، تحقيق: حميش عبد الحق. د. ط، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، د. ت.

[١٢٩] *المغرب في ترتيب المعرب*. الخوارزمي، ناصر بن عبد السيد بن على أبو الفتح برهان الدين المُطَرِّزِيّ(ت٦١٠هـ). د. ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.

[١٣٠] *المغني*. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الدمشقي الحنبلي(ت٦٨٢هـ). تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، د. عبد الفتاح الحلو، ط١، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٤٠٩هـ.

[١٣١] مغني *المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. الشربيني الخطيب، شمس الدين، محمد بن أحمد الشافعي(ت٩٧٧هـ)، د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.

[١٣٢] *المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام*. ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي(ت٥٢٠هـ). (مطبوع مع المدونة)، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، نشر مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٥هـ.

[١٣٣] *المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد*. ابن مفلح، برهان الدين إبراهيم بن محمد(ت٨٨٤هـ)، ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٠هـ.

[١٣٤] *المنتقى شرح موطأ الإمام مالك*. الباجي، سليمان بن خلف(ت٤٩٤هـ)، ط٣، مصر: مطبعة السعادة، ١٤٠٣هـ.

[١٣٥] منح *الجليل شرح مختصر خليل*. عليش، محمد(ت١٢٩٩هـ). ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ.

[١٣٦] *المهذب في فقه الإمام الشافعي*. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف(ت٤٧٦هـ). د. ط، بيروت: دار الفكر، د. ت.

[١٣٧] *مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل*. الرُّعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي(ت٩٥٤هـ). ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢ه.

[١٣٨] *موطأ مالك بن أنس*. الأصبحي المدني، مالك بن أنس بن مالك بن عامر(ت١٧٩هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د. ط، مصر: دار إحياء التراث، د. ت.

[١٣٩] *النتف في الفتاوى*. السُّغدي، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد(ت٤٦١هـ). تحقيق: أ. صلاح الدين الناهي. ط٢، عمان: دار الفرقان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

[١٤٠] *نصب الراية*. الزيلعي، عبد الله بن يوسف(ت٧٦٢هـ)، تحقيق: محمد يوسف البنوري، د. ط، مصر: دار الحديث، ١٣٥٧هـ.

[١٤١] *النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب*. الركبي، بطال بن أحمد(ت٦٣٣هـ)، تحقيق: الدكتور مصطفى عبد الحفيظ. د. ط، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٤٠٨هـ.

[١٤٢] *النهاية في غريب الأثر*. ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري(ت٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر الزاوي، محمود الطناحي، د. ط، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ.

[١٤٣] *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين(ت١٠٠٤هـ). ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٣هـ.

[١٤٤] *نهاية المطلب في دراية المذهب*. الجويني، عبد الملك بن عبد الله(ت٤٧٨هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب. ط١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢٨هـ.

[١٤٥] *النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات*. القيرواني، ابن أبي زيد أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. تحقيق: الدكتور محمد حجي. ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م.

The leasing of ornaments and it's adjudications

Dr. Ahmad bin homod Al-Mokhallafi
An assistant professor, Hail university
The college of education, Islamic culture department

Abstract. The topic of this research is leasing ornaments, and It's adjudications.

It aims to clarify the Islamic ruling in the leasing of ornaments of gold and silver. It clarifies too the adjudications which relates to rented ornaments.The scientific methods, which I follow in this research is: inductive descriptive approach, and deductive analysis approach, where I will extrapolate the opinions and the proofs of scientists, then presenting it, and the balancing among them, for knowing the correct opinion.The research contains: preface, and it includes: identifying the ornaments.The first theme is about: the opinion in leasing the ornaments. The second topic is about: adjudications relates to the rented ornaments.The highlights results is:-leasing the ornaments of gold and silver is permissible in return of wage of the same kind, or another kind. the ornaments is deposit, so, the tenant doesn't guarantee it, if he didn't neglect it.the tenant has the right to rent the ornaments, Unless the owner stipulated not to rent them.If the lease expired, then the tenant must pay the money, even if he didn't achieve benefits.taking a mortgage in return of rented ornaments is unallowable. The closed-end leasing in ornaments is unallowable, if it was in return of the same kindor money. Finally, the almsgiving must be paid for the rented ornaments.

Key words: Leasing, ornaments, gold, silver, judgment.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة *القصيم*، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ٢٩٥-٣٥١ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

موت أحد المتلاعنين بعد وجوب اللعان وقبل تمامه، وأثر ذلك في أحكامه

د. رحاب مصطفي كامل السيد
أستاذ الفقه المساعد بقسم الحقوق بكلية العلوم الإدارية والإنسانية
كليات القصيم الأهلية - بريدة – القصيم - المملكة العربية السعودية

ملخص البحث. يتناول هذا البحث إشكالية معينة هي موت أحد الزوجين في الفترة بين وجوب اللعان عليهما، وقبل انتهائهما من إتمامه، وتكون هذه الفترة من وقت قيام سبب اللعان، وقبل البدء فيه أصلاً، أو بعد البدء فيه وقبل الانتهاء منه، وانتهجت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال تتبعي للنصوص والآراء، وتحليلها واستنباط الأحكام منها، وقد توصلت من خلال هذا البحث إلى أن كثيراً من آثار اللعان لا تتحقق إذا حدث الموت في هذه الفترة، وأنه حرصاً على عدم اختلاط الأنساب، كان من حق ورثة الزوج إثبات نفي نسب الولد عنه، كما أنه حفاظاً على حق الزوجة وورثتها في الدفاع عن عفتها، وكرامتها كان لابد من القول بإعطائهم حق مطالبة الزوج باللعان حتى بعد موتها دون طلب ذلك.

كلمات مفتاحية : اللعان – نفي النسب – القذف – الموت.

مقدمة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد .

هذا البحث هو أحد البحوث في الفقه الإسلامي، وأي شرف ينال الباحث إذا تطرق لأي شيء يخص الشريعة الإسلامية وأحكامها .

ولقد اخترت هذا الموضوع – أولاً - لأنني طالما جذبتني الأحكام التي يتفرد بها الفقه الإسلامي، ومنها حكم اللعان .

ولأنني – ثانياً - أرى أن اللعان من بين الأحكام التي تبدو فيها – وبقوة – عظمة هذا الدين وعدالته، فكان مستحقاً أن يبهر كل من في الأرض آمنوا به اعترافاً بعظمته أم لم يؤمنوا به تكبراً وتجبراً .

ولأنني – ثالثاً – قد استوقفني هذا الأمر المحتوم – وهو الموت – إذا حدث في هذه الفترة سواء بعد القذف وقبل بدء اللعان أم بعد بدء اللعان وقبل تمامه، ماذا يحدث في الأمر وماذا قد يتغير من أحكام ؟ .

ولكل ذلك آثرت بحث هذا الموضوع بقدر ما شغل ذهني، فلهثت وراءه، وما وجدت إلا كتابات متفرقة للعلماء بين أبواب اللعان وأبواب القذف في كتب الفقه، فقررت أن أجمع ما وجدته من ذلك لأنظمها تحت عنوان واحد (هو ما وضعته لبحثي) مضيفة وجهة نظري المتواضعة .

مشكلة البحث

يتناول هذا البحث إشكالية معينة هي موت أحد الزوجين في الفترة بين وجوب اللعان عليهما، وقبل انتهائهما من إتمامه، وتتمثل هذه الفترة في مرحلتين، أولهما : من وقت قيام سبب اللعان، وقبل البدء فيه أصلاً، وثانيهما : بعد البدء فيه وقبل الانتهاء منه.

الهدف من البحث

بيان الحكم الشرعي في حالة وفاة أحد المتلاعنين قبل تمام اللعان، وبيان مدى تأثير ذلك على الأحكام المتعلقة به من إرث، وغيره .

حدود البحث

وضع فرضيات قد تحدث على أرض الواقع، وهي : موت أحد الزوجين بعد وجوب اللعان، وقبل الشروع فيه، أو موت أحدهما بعد البدء فيه، وقبل الانتهاء منه، أو موت أحد المتلاعنين بعد الانتهاء من اللعان وقبل تفريق القاضي، أما حالة الانتهاء من اللعان في حياة الزوجين فتخرج من نطاق البحث، فلا إشكالية فيها.

ولقد سلكت في هذا البحث المنهج البحثي التقليدي في مواضيع الفقه الإسلامي وهو أنني قد اعتمدت على كتاب الله تعالى، وكذا كتب الأحاديث الشريفة وأخرجت الأحاديث تخريجاً سليماً من مصادرها الأصلية، وكذا أسندت أقوال الفقهاء من المذاهب المختلفة إلى أصحابها اعتماداً على كتبهم الأصلية .

أما بالنسبة للدراسات السابقة، فلم أعثر إلا على ما ذكرته من الإشارات المتناثرة للفقهاء في أبواب الفقه المختلفة، وهي التي اعتمدت عليها بشكل رئيس .

ولقد قمت بتقسيم البحث إلى تمهيد، وثلاثة مباحث ، تناولت في التمهيد مفهوم اللعان لغة واصطلاحاً ثم بيان مشروعيته، وحكمه، والحكمة من تشريعه، ومقاصده، وأسباب وجوبه، وآثاره .

أما المبحث الأول فخصص للحديث عن موت أحد الزوجين بعد وجوب اللعان وقبل حدوثه، وفيه مطلبان، المطلب الأول : موت الزوج بعد وجوب اللعان، وقبل الشروع فيه، والمطلب الثاني : موت الزوجة بعد حدوث القذف، وقبل اللعان.

وأما المبحث الثاني فكان للحديث عن موت أحد المتلاعنين بعد البدء في اللعان، وتم تقسيمه إلى مطلبين، المطلب الأول : موت أحد الزوجين بعد لعان الزوج وقبل تمام لعان الزوجة، والمطلب الثاني : موت أحد المتلاعنين بعد تمام اللعان وقبل تفريق القاضي .

وجاء المبحث الثالث حول موقف قوانين الأحوال الشخصية من تناول فرضية موت أحد المتلاعنين بعد وجوب اللعان، وقبل تمامه .

وأعقب ذلك خاتمة بينت فيها أبرز النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، وأهم التوصيات التي أوصي بها من خلاله، ثم ذيلت ذلك كله بفهرس للمصادر والمراجع .

والله أسأل أن تكون هذه الدراسة خالصة لوجهه الكريم .

وله الحمد أولاً و آخراً، ظاهراً وباطناً . وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه .

التمهيد: ماهية اللعان وأسباب وجوبه وآثاره

سأتحدث في التمهيد عن ماهية اللعان، حكمه، ومشروعيته، والحكمة من تشريعه، وأسباب وجوبه وآثاره .

أولاً : ماهية اللعان

وفي هذه المسألة سيتم تناول : مفهوم اللعان لغة واصطلاحاً .

اللعان لغة:

مشتق من اللعن؛ لأن كل واحد من الزوجين يلعن نفسه في الخامسة إن كان كاذباً، وقال القاضي : سمي كذلك؛ لأن الزوجين لا ينفكان من أن يكون أحدهما كاذباً فتحصل اللعنة عليه، وهي الطرد والإبعاد (١).

اللعان اصطلاحاً :

عرف بعدة تعريفات، فهو عند الحنفية (٢) : شهادات مؤكدات بالأيمان، مقرونة مقرونة باللعن من جهة الزوج وبالغضب من جهة الزوجة، قائمة مقام حد القذف في حق الزوج، ومقام حد الزنا في حق الزوجة، وقريب من ذلك تعريف الحنابلة (٣) .

أما المالكية (٤) فعرفوه بأنه : حلف الزوج على زنا زوجته، أو نفي حملها اللازم له، وحلفها على تكذيبه، ولدى الشافعية (٥) هو كلمات معلومة جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطخ فراشه وألحق العار به أو إلى نفي ولد .

ويتبين من تعريف اللعان لدى الفقهاء، أنهم اختلفوا في كونه شهادة أم يمين، فلدى الحنفية هو شهادات مؤكدات بالأيمان، بينما هو لدى المالكية، والشافعية أيمان

(١) المغني، لابن قدامة المقدسي ٨ / ٤٧.

(٢) كنز الدقائق، للنسفي (١ / ٣٠١).

(٣) فهو لدى الحنابلة : شهادات مؤكدات بأيمان من الجانبين ـ الزوج والزوجة ـ مقرونة بلعن من الزوج وغضب من الزوجة، وهذه الشهادات عددها أربعة والخامسة من الزوج أن لعنة الله عليه، أو من الزوجة أن غضب الله عليها، ثم نفرق بينهما تفريقاً مؤبداً، فلا تحل له بعد ذلك.الشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن عثيمين (١٣ / ٢٨٤).

(٤) الشامل في فقه الإمام مالك، للدميري الدمياطي (٤٥٧/١) .

(٥) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني (٥ / ٥٢)

مؤكدات بالشهادات [٦] فهم يذهبون إلى أنه لو كان شهادة ما جاز أن يشهد أحد لنفسه ولكانت المرأة على النصف من شهادة الرجل ولا كان على شاهد يمين ولما جاز التعان الفاسقين؛ لأن شهادتهما لا تجوز[٧] أما الإمام أحمد ففيه الروايتان أظهرهما، أنه يمين[٨].

وترتب على هذه التفرقة في ماهية اللعان بين الأحناف والجمهور أن الأحناف ذهبوا إلى أن كل من ليس بأهل للشهادة لا يصح لعانه، فيما رأى الجمهور أن كل من صح طلاقه صحّ لعانه [٩].

ثانياً : حكم اللعان :

اللعان ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، جاء في بداية المجتهد "لما كان الفراش موجباً للحوق النسب، كان بالناس ضرورة إلى طريق ينفونه به إذا تحققوا فساده،

---

(٦) المقدمات الممهدات، لابن رشد (١ / ٦٣٣) تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٢ / ٢١٧)، الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ٤)

(٧) الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ٤١)

(٨) الروض المربع شرح زاد المستقنع، للبهوتي (١ / ٥٩)، اختلاف الأئمة العلماء، للشيباني (٢ / ١٩٢).

(٩) فيشترط لدى الحنفية أن يكون كل من الزوجين مسلماً بالغاً عاقلاً غير محدود في قذف، وبشرط أن تكون الزوجة عفيفة، فالمعيار لديهم هو الشهادة، اتساقاً مع كون اللعان عندهم شهادات، فإن فقد الزوج أحد شروطها كأن كان محدوداً من قبل في قذف أو كان عبداً حدّ؛ لأن المانع من جانبه هو، وإن فقدته هي كأن كانت ذمية أو غير عفيفة فلا حد ولا لعان؛ لأن المانع من جانبها هي، أما جمهور الفقهاء فيرون أن كل من صح يمينه صحّ لعانه، فيجري اللعان بين الحرين والعبدين والمسلمين والذميين، والعدليْن والفاسقين، لأن الآية في الذين يرمون أزواجهم عامة، ولا مبرر للتخصيص، كما أن اللعان شرع لدفع العار عن الزوج، وهو يحتاج إليه أي زوج سواء الفاسق أو العدل، الصحيح أو الأخرس؛ ولأنه شرع لدفع العار عنه، فهم يرون إمكانية إقامته بناءً على طلب الزوج له حتى إذا عفت هي؛ لأنه ليس لها أن ترضى بولد ليس منه نيابة عنه. رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين(٣ / ٤٨٦)، الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ١٣، ٢٤، ٤١)، والكافي، لابن قدامة (٣ / ١٧٩)، والمحلى، لابن حزم (٩ / ٣٣١).

وتلك الطريق هي اللعان، فاللعان حكم ثابت بالكتاب، والسنة، والقياس، والإجماع، إذ لا خلاف في ذلك أعلمه، فهذا هو القول في إثبات حكمه" (١٠) .

واللعان جائز إذا تحقق الزوج من زنا زوجته، كأن رآها تزني، أو أقرت هي، ووقع في نفسه صدقها، وليس بينهما ولد يريد نفيه، والأولى في هذه الحال أن يطلقها ولا يلاعنها (١١)، ويكون واجباً إذا كان الزوج على يقين أن الحمل ليس منه (١٢) .

وأصل اللعان قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٨﴾ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٩﴾ ﴾[النور: ٦ -٩] وسبب نزول هذه الآيات أنه لما ذهب الصحابي" هلال بن أمية " لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له إنه وجد رجلاً مع امرأته، فرأى بعينه وسمع بأذنه، فكره الرسول منه ذلك وما كان منه إلا أن قال له: البينة أو حد في ظهرك يا هلال، فقال الرجل: يا رسول الله أرأيت إن وجد أحدنا رجلاً مع امرأته ينطلق يلتمس البينة، فظل النبي يكررها: " البينة أو حد في ظهرك يا هلال" فنزلت الآية (١٣).

يقول المولى عز وجلّ ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ ﴾[النور: ٤].

(١٠) ١٣٣/٣

(١١) المجموع، شرح المهذب، للنووي (١٧ / ٣٩٢)، فقه السنة، للسيد سابق (٤٦١/٢)

(١٢) بداية المجتهد، لابن رشد (٣ / ١٣٣)

(١٣) أسباب النزول، للواحدي النيسابوري، ص ٣٢٧

يتبين من الآية الكريمة أنه إذا كان قاذف المحصنة أجنبياً، فإنه يتعلق بقذفه ثلاثة أحكام، وجوب الحد عليه، وهو ثمانون جلدة، وردّ شهادته، وثبوت فسقه، ولا ينتفي عنه ذلك كله إلا بأحد أمرين، إما بتصديقها، أي إقرارها بما قال عنها، وإما بإقامة البينة على زناها بأربعة شهود يقرون مشاهدة زناها فيسقط عنه الحد ويزول فسقه.

أما إذا كان القاذف زوجاً تعلق بقذفه كل هذه الأحكام الثلاثة، الحد، ورد الشهادة والتفسيق، وذلك كالأجنبي، كما أن له — مثله أيضاً - إسقاط ذلك عن نفسه بإقرارها بما قال، أو إقامته البينة على زناها [١٤].

غير أنه يختص - لأجل كونه زوجاً - بحكم ثالث يسقط عنه ما وجب عليه من حد وردّ شهادة وما علق به من فسق، وهذا الحكم هو اللعان.

والفرق بين الأجنبي والزوج، أن الأجنبي لا ضرر عليه أن يكتم ما رآه، فإن لم يستطع الإتيان بثلاثة شهود معه يؤكدون ما قال ويقرون بما أقر؛ لأنهم رأوا نفس ما رأى، فليسكت، أما الزوج فإنه إذا سكت عمّا رأى أو علم يحدث له الضرر الكبير؛ لذا يلزمه إظهاره؛ لأنه يخاف أن يلحقه نسب ليس منه، فجعل له إذا أنكر حملاً لم يعرف له سبباً أن ينفيه، وجعل له إذا عاين الزنا وشاهده من زوجته أن يخبر به، ثم جعل له المخرج من ذلك باللعان لضرورته إليه، ولم يجعل ذلك لغيره إذ لا حاجة له إلى ذلك [١٥]، هذا من ناحية ومن ناحية ثانية، أن الغالب من الأمور أن الرجل لا يرمي امرأته بالقذف إلا عن حقيقة، فالأغلب أن يكون

(١٤) الحاوي الكبير، للماوردي (١١/ ٦)، الشرح الكبير على متن المقنع، لابن قدامة أبي فرج شمس الدين (٩/ ٤).
(١٥) المقدمات الممهدات، لابن رشد (١ / ٦٣٣).

صادقاً، ولكن لما كانت شهادة الحال ليست كاملة ضمّ إليها ما يدعمها، كشهادة المرأة لما ضعفت قويت بشهادة العدد[١٦] .

ثالثاً : الحكمة من تشريع اللعان، ومقاصده :

الحكمة من مشروعية اللعان بالنسبة للزوج : ألاّ يلحقه العار بزنا زوجته، ويفسد فراشه، ولئلا يلحقه ولد غيره، وهو لا يمكنه إقامة البينة عليها في الغالب، وهي لا تقر بجريمتها، وقوله منفرداً غير مقبول عليها، فلم يبق سوى حلفهما المغلظ[١٧].

أما الحكمة من تشريع اللعان بالنسبة للزوجة : ففيه صيانة لشرفها ولعرضها.

ومن مقاصد اللعان إزالة الحرج، ودرء حد القذف عن الزوج، وحد الزنا عن الزوجة [١٨].

رابعاً : أسباب وجوب اللعان

جمهور الفقهاء [١٩] على أن كل قذف للزوجة يجب به اللعان ؛ لأن الأخذ بعموم اللفظ أولى من الأخذ بخصوص السبب ؛ ولأن اللعان درء لحد القذف، فيشرع في حق كل رام لزوجته.

أما الإمام مالك [٢٠] فيرى أن اللعان لا يكون إلا لأحد أمرين : أولهما : نفي للحمل، حتى لو بدون قذف (**خلافاً لجمهور الفقهاء**) [٢١] وثاني سبب للعان لدى

---

(١٦) الفقه على المذاهب الأربعة، للجزيري، ص ١٢٠٠.

(١٧) شرح زاد المستقنع ٤/٣٢٠

(١٨) المرجع السابق.

(١٩) تحفة الفقهاء، للسمرقندي، (٢ / ٢١٨)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (٨ / ٣٢٨)، المغني، لابن قدامة (٨ / ٥٨) الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي (٩ / ٧٠٩٣).

(٢٠) المقدمات الممهدات، لابن رشد (١ / ٦٣٥)، الشرح الكبير، للدردير، وحاشية الدسوقي(٢ / ٤٦١).

المالكية: الرؤية: أي ادعائه أنه رآها بعينه وهي تزني(بشرط أن يعتزلها بعد الرؤية) وذلك – في نظرهم – لأن آية اللعان نزلت في هلال بن أمية، وكان قد قال: رأيت بعيني، وسمعت بأذني، فلا يثبت اللعان إلا في مثله [٢٢] .

ولعل قول الجمهور هو الأكثر صواباً، والأرجح عقلاً في اعتبار عموم القذف سبباً للعان؛ لأنه ليس معنى نزول تشريع اللعان بسب واقعة معينة أن نقصره على هذه الواقعة فحسب، خاصة وأنه شرع لرفع الحد عن الزوج الذي ليس لديه بينة على قوله فيجب أن يكون في كل قذف[٢٣] .

ولعل الصواب رأي الإمام مالك، في أنه لا يشترط القذف للعان، ذلك أن الزوج قد ينفي عنه ولداً دون أن يقذف زوجته أو يتهمها بالزنا، لكونه علم أنها قد أكرهت على الزنا، أو وطئت بشبهة، فاعتزلها بعدما علم بأمرها، وطلب نفي الولد الذي حملت به، فأنىّ يقال له اقذف زوجتك ؟ هو يريد فحسب نفي الولد دون اتهامها، ولا يجوز أيضاً أن نقول بعدم التلاعن، وإلحاق الولد به، وكيف ينسب له ولداً يعلم يقيناً أنه ليس منه ؟.

(٢١) بدائع الصنائع ٣ / ٢٣٩، المجموع شرح المهذب، للنووي (١٧ / ٤٠٦)، الروض المربع، للبهوتي (١ / ٥٩٩).

(٢٢) ويرى الشيعة الإمامية أيضاً أنه يشترط للقذف الموجب للعان معاينة الزوج زنا زوجته بنفسه. الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية، للعاملي (٦ / ١٨٥).

(٢٣) اشترط الحنفية أن يكون عقد النكاح صحيحاً، فيما رأى الجمهور جواز النكاح حتى إذا كان عقد النكاح فاسداً بشرط وجود ولد يراد نفيه، الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي (١/ ٢٤١)، والحاوي الكبير، للماوردي (١١/ ١٦)، تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٢ / ٢١٨)، الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة (٣ / ١٨٠).

يقول الأحناف وجمهور الحنابلة [٢٤] إنه في هذه الحالة لا يستطيع الزوج اللعان، ويلحق به الولد، وذهب المالكية [٢٥] وأصحاب الشافعي، وبعض الحنابلة[٢٦] أنه يجوز لعان الزوج وحده لنفي الولد حال كونها أكرهت على الزنا، وعن بعض الحنابلة [٢٧] روى أنه لو شهدت امرأة ثقة بأنه ولد على فراشه لحق به .

أما بالنسبة للرأي الأول القائل بأنه لا لعان في هذه الحالة، ويلحق الولد بالزوج؛ لأنه ولد على فراشه، ففيه نظر؛ لأنه أنه لا يمكن إجبار الشخص على أن يلحق به ولد ليس منه، خاصة إذا كان يعلم بذلك علم اليقين (حال كونه قد اعتزلها بعدما علم بأمرها) .

كما لا يمكن التسليم بما قاله بعض الحنابلة بشهادة امرأة ثقة على كوْن الولد قد ولد على فراشه، وما إذا لم تشهد، وما إذا لم تكن ثقة ؟ ما هو موقف الولد في كل هذه الحالات ؟ ثمّ أنىّ لهذه المرأة الثقة أن تعلم بفراشه، وما ولد عليه من أولاد ؟.

ولعل الصواب ما ذهب إليه الإمام مالك ومن قال بقوله في أنه يجب لعان الزوج وحده في هذه الحالة طالما قد علم بذلك واعتزلها، فهو أكثر الآراء التي قيلت عدلاً في حال يريد الزوج نفي ولد يتأكد أنه ليس ابنه، ويتأكد أيضاً من عدم زنا زوجته باختيارها، ففي هذه الحالة لن يجوز التعان المرأة؛ لأنها تدعو على نفسها بغضب الله

---

(٢٤) البحر الرائق، لابن نجيم المصري (٤ / ١٢٣)، المغني، لابن قدامة (٨ / ٧٤، ٧٨)..

(٢٥) وللمالكية رأي ثان في هذه المسألة هو أن تلاعن الزوجة أيضاً بعد الزوج وتحلف أنها غصبت، ولا يحلف هو على أنها زنت. الشرح الكبير، للشيخ الدردير، ومعه حاشية الدسوقي، للدسوقي (٢/ ٤٦٥).

(٢٦) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، للسعدي المالكي (٢ | ٥٦٤)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (٨ / ٣٤٣)، نهاية المطلب في دراية المذهب، للجويني (١٥ / ٤٧)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن عثيمين (١٣ / ٣٠٣) وقد اختار هذا الرأي وذكر أنه رأي ابن تيمية وابن القيم.

(٢٧) الروض المربع شرح زاد المستقنع، للبهوتي (١ / ٥٩٩).

حال كونه صادقاً، فكيف تلحق غضب الله بنفسها وهي لم تزن إلا مكرهة، وفي نفس الوقت لا يجوز القول بإلحاق الولد به فيما تبدو الحقيقة واضحة في كونه ليس ولده .

وعلى ذلك أستطيع القول إن ما يوجب اللعان هو طلب الزوجة [٢٨] إقامة الحد على زوجها الذي قذفها بأي وسيلة، حال كونه لا بينة له [٢٩]، أو طلبه هو ذلك لنفي نسب الولد في مدة معينة، حتى إذا لم يتعلق بذاك النفي قذف للزوجة .

أمّا إذا لم تطالب الزوجة بالحد، وليس ثمّ ولد يريد نفيه، فلا وجه للقول باللعان، والستر أولى في هذه الحالة، وإن أراد الزوج قطع الزوجية، وإزالة فراشه فليفعل ذلك بالطلاق [٣٠] .

خامساً : آثار اللعان

ويترتب على اللعان بعض الأحكام، والتي تتمثل في :

١ - درأ حد القذف عن الزوج، فالأصل كما قلنا - أن يقام على هذا الرجل الذي قذف امرأته حد القذف طالما لم يأت بالبينة على قوله، كما قال صلى الله

---

(٢٨) يرى الإمام ابن حزم الظاهري أن اللعان يجب ولو لم يطلبه أحدهما، فلا رأي لهما في ذلك. المحلى بالآثار، لابن حزم الظاهري (٩ / ٣٣١).

(٢٩) وإذا قذف امرأته، وله بينة، تشهد بزناها، فالجمهور على أنه مخير بين لعانها وبين إقامة البينة؛ لأنهما بينتان، فكانت له الخيرة في إقامة أيتهما شاء، كمن له بدين شاهدان وشاهد وامرأتان، ولأن كل واحدة منهما يحصل بها ما لا يحصل بالأخرى، فإنه يحصل باللعان نفي الولد، وبالبينة ثبوت زناها واستحقاقها الحد، فإن أقام البينة له بعد ذلك اللعان لنفي الولد، وإلا فلا. المجموع، شرح المهذب، للشيرازي(١٧ / ٣٨٩، ٣٩١)، المغني، لابن قدامة (٨ / ٦١)، وعن بعض الشيعة الإمامية أنه يشترط لوقوع اللعان عدم وجود البينة. الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية، للمكي العاملي، والجبعي العاملي (٦/ ١٨٣).

(٣٠) ورأى بعض أصحاب الشافعي أنه يجوز اللعان في هذه الحالة لإزالة الفراش، وهو رأي مرجوح في الفقه، لأن الفراش يمكن إزالته بالطلاق. المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيرازي (٣ / ٧٧)، المجموع، شرح المهذب للنووي (١٧ / ٣٩٢).

عليه وسلم لهلال: " البينة أو حد في ظهرك" والحد هو الجلد ثمانون جلدة، وكذا عدم قبول الشهادة منه، واعتباره فاسقاً.

فإذا لاعن الزوج زوجته، فإنه يسقط عنه كل ذلك، فلا يقام عليه الحد، ولا يعتبر فاسقاً، ولا ترد شهادته.

وتترتب هذه الأحكام على اللعان بمجرد لعان الزوج وحده، وهذا قاله جمهور الفقهاء (٣١)؛ لأنه ليس ثمّ مبرر لترتب سقوط الحد على تمام اللعان أي انتهاء الزوجة من لعانها، ذلك أن لعانه - وسواء كان يميناً أو شهادة - فقد قام مقام البينة عليها(٣٢) فيدرأ عنه الحد بمجرد تمام لعانه حتى إذا لم تلاعن هي.

٢ -درأ حد الزنا عن الزوجة؛ لأن الأصل أنّ الزوج إذا اتهم زوجته بالزنا، ولم يستطع إقامة البينة فلاعنها وجب عليها حد الزنا، ولا يسقط عنها إلا أن تلاعن، فإن لاعنت سقط عنها، وإن أبت وجب عليها، وهذا عند الإمامين مالك والشافعي، ورواية عن الإمام أحمد (٣٣) ومثل قولهم قال ابن حزم (٣٤)، استدلالاً بقوله تعالى: ﴿ وَيَدْرَؤُاْ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾[النور٨]، فالعذاب المقصود في الآية هو الحد، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[النور: ٢].

(٣١) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة (٢ / ٥٦٩)، الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ٦)، الروض المربع، للبهوتي (١ / ٦٠٠)، غير أن الأحناف لا يعتبر لديهم درء حد الزنا عن الزوجة والقذف عن الزوج من آثار اللعان؛ لأنهم لا يرون الحد موجباً لقذف الزوج زوجته، بل اللعان فقط.بدائع الصنائع، للكاساني (٣ / ٢٣٨).

(٣٢) الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة (٣ / ١٨٤).

(٣٣) الشامل في فقه الإمام مالك، للدميري الدمياطي (١ / ٤٥٨)، التاج والإكليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبدالله المواق (٥ / ٤٦٧)، التفريع في فقه الإمام مالك، لابن الجلاب الماكي٢/ ٤٥، المجموع، شرح المهذب، للنووي (١٧ / ٣٩١)، مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي (٢ / ٥٠٩).

(٣٤) المحلى، لابن حزم (٩ / ٣٣١).

غير أن الأحناف [٣٥] ذهبوا إلى أن الزوجة إذا أبت اللعان تحبس حتى تلاعن، فهي تجبر على اللعان حتى تقدم عليه، ولا يقام عليها حد الزنا إلا إذا صدقت زوجها أربع مرات؛ لأن هذا هو العدد المشترط لإقامة حد الزنا على من تقر به على نفسها، فهم يرون أن الموجب الوحيد لقذف الزوج زوجته هو اللعان، وليس الحد؛ لذا يقولون بحبسها، ويذهبون إلى أن الحبس هو المقصود بالعذاب في الآية المذكورة، وهي الرواية الأرجح للإمام أحمد [٣٦]، بل عنه إنه قال: "إن أبت يخلى سبيلها".

ولعل الصواب رأي الأحناف ومن معهم ليس له ما يبرره، فبالإضافة لما قاله الجمهور من مقصود كلمة عذاب أرى أنه ليس ثمّ أي مبرر للقول بإجبار الزوجة على اللعان، وما الذي يجعلها تتلكأ فيه أو تأباه؟.

- إنّ حال الزوجة لا يخلو من أحد أمرين إما أن تكون زانية، أو غير زانية، وليس بينهما أي حلول أو مراحل وسطى، فإن كانت عفيفة بريئة عما اتهمت به من الزنا، فإنها لن تتلكأ أو تتهاون في درأ الحد عن نفسها ونفي تهمة الزنا عنها، فإن لم تفعل فهي - بمفهوم المخالفة - زانية وجب عليها حد الزنا؛ لأنه ليس ثمّ أي مبرر يمكن أن يدفعها إلى رفض اللعان إلا كونها هكذا؛ لأنه مهما كان لديها من دوافع فهي واهية أمام التصاق تهمة الزنا بها.

- ثمّ إن أبا حنيفة ومن يقول بقوله إذ لا يقيمون عليها الحد وينتظرون علّ حبسها يجعلها تلاعن زوجها، فإلى متى إذن يستمر هذا الحال، وإن حبست أياماً

---

(٣٥) المبسوط، للسرخسي (٧ /٢٤٢)، البحر الرائق، لابن نجيم المصري (٤ / ١٢٥)، بدائع الصنائع، للكاساني (٣ / ٢٣٨) الدر المختار، شرح تنوير الأبصار، للحصكفي (٢ / ٣١٨).

(٣٦) متن الخرقي، للخرقي (١ / ١١٧)، الشرح الكبير على متن المقنع، لابن قدامة أبو فرج شمس الدين (٩/ ٣٩) المغني، لابن قدامة المقدسي (٨/ ٩٤).

وشهوراً ولم تلاعن، فماذا يكون الموقف إذ ذاك ؟ والأغرب من ذلك ما قاله الإمام أحمد من أنه في هذه الحالة يخلى سبيلها .

٣ - الفرقة الأبدية بين الزوجين .

فالزوجان إذا تلاعنا يفترقان إلى الأبد ولا يمكن أن يجتمعا أبداً، ودليل ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم : " المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً " [٣٧]، وما روى سهل بن سعد " مضت السنة في المتلاعنين أن يفرق بينهما ثمّ لا يجتمعان أبداً "[٣٨] بل حتى إذا أكذب الزوج نفسه بعد ذلك، فالجمهور على أنهما لا يجتمعان أيضاً[٣٩] ولا يؤثر كونه قد أكذب نفسه بعد اللعان إلا على نسب الولد، والحد، حيث يحد الزوج إجماعاً، كما ينسب له الولد الذي سبق وانتفاه، وذهب أبو حنيفة ومحمد ورواية شذ بها أحمد عن أصحابه [٤٠] - وهو ما روي عن النخعي - إلى أنه إذا أكذب نفسه يمكنه أن ينكحها مرة أخرى. وسبب الخلاف [٤١] هو وصف الفرقة باللعان، فالجمهور على أنها فرقة بغير طلاق تحريماً مؤبداً، فكانت فسخاً، كحرمة الرضاع، أما الحنفية يرونها فرقة بتطليقة بائنة.

---

(٣٧) سنن الدارقطني، كتاب: النكاح، باب/ المهر، ٤/ ٤١٦، حديث: ٣٧٠٦.

(٣٨) سنن أبي داود، لأبي داود، كتاب الطلاق، باب الطلاق، ٢/ ٢٧٤، حديث :٢٢٥٠، وسنن الدارقطني، كتاب : النكاح، باب/ المهر، ٤/ ٤١٥، حديث: ٣٧٠٧.

(٣٩) التفريع في فقه الإمام مالك (٢ / ٤٦) المدونة الكبرى، للإمام مالك (٢ / ٣٥٤)،الإقناع في فقه الشافعي، للماوردي (١ / ١٥٩)، الكافي في الفقه، لابن قدامة (٣ / ١٨٧)، متن الخرقي، للخرقي (١ / ١١٦).

(٤٠) بدائع الصنائع، للكاساني (٣ / ٢٤٥)، المغني، لابن قدامة (٨ / ٦٦).

(٤١) الفقه على المذاهب الأربعة، للجزيري، ص ١٢٠٢، ١٢٠٣، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، لمحمد نعيم ساعي (٢/ ٧٦٣).

وهناك رأي متفرد في الفقه عن سعيد بن جبير [٤٢]، حيث ذهب أنه إذا أكذب نفسه ردت إليه امرأته ما كانت في العدة .

ولعل رأي الجمهور هو الأصوب، ذلك أنه **لا** يتسنى للزوجة أن تعاشر زوجها مرة أخرى بعدما اتهمها به من الزنا، ونفي الولد، بما فيه من تلويث لعفتها وحيائها، وتشويه إحصانها، فأنّى لها أن تعاشره بعد ذلك بالمعروف، وأنّى لها أن تضمن منه ذاك المعروف بعدما كان منه، وإذا كان الزواج سكناً ومودة ورحمة كما قال الله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ [الروم : ٢١] فأنّى لهذا السكن أن يكون بين الزوجين مرة أخرى ؟ وأنى للمودة والرحمة أن يعودا إلى العلاقة الزوجية من جديد ؟ .

ولكن ثار الخلاف بين الفقهاء على ما تترتب عليه الفرقة بين الزوجين .

فبينما يرى الإمام الشافعي[٤٣] أنّ التفرقة بين الزوجين تحدث بمجرد لعان الزوج وحده، فلا تحتاج حتى إلى لعان الزوجة، يرى المالكية - وهي رواية عن أحمد-[٤٤] أنه تترتب الفرقة بين الزوجين بمجرد تمام اللعان بين الزوجين، أي بانتهاء الزوجة من لعانها دون الحاجة لحكم القاضي، وبه قال الإمام ابن حزم أيضاً [٤٥] أما مذهب الإمام أبي حنيفة وبعض أصحابه، والقول الأظهر للإمام أحمد [٤٦] على أنه لابد من حكم

(٤٢) مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي (٢ / ٥٠٦)، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه، لمحمد نعيم ساعي (٢ / ٧٦٣).

(٤٣) المجموع، شرح المهذب، للنووي (١٧ / ٤٥٢)، الإقناع في فقه الشافعي، للماوردي (١ / ١٥٧).

(٤٤) المقدمات الممهدات، لابن رشد (١ / ٦٣٧)، المغني، لابن قدامة (٨/ ٦٣)، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه، لمحمد نعيم ساعي(٢ / ٧٦٢).

(٤٥) المحلى بالآثار، لابن حزم (٩ / ٣٣٢).

(٤٦) تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق، للزيلعي(١٧/٣)، المبسوط، للسرخسي (٧/ ٤٣)، المغني، لابن قدامة (٦٣/٨)، اختلاف الأئمة العلماء، للشيباني(٢ / ١٩٣).

القاضي للتفرقة بين الزوجين، بمعنى أنه لا تترتب الفرقة بمجرد تمام التلاعن، بل بقضاء القاضي بذلك، أي أن الملاعن قبل تفريق الحاكم يصح طلاقه وظهاره وإيلاؤه، كما يترتب على قولهم هذا أنه إذا زالت أهلية اللعان في الحال بما لا يرجى زواله بأن أكذب نفسه أو قذف أحدهما إنسانا فحد للقذف أو وطئت وطئا حراما أو خرس أحدهما لم يفرق بينهما (٤٧) .

واستدل الشافعي بأن الفرقة إذا لم تقع لم يقع نفي الولد - الذي هو عنده مترتب كما قلنا على لعان الزوج وحده - لذا فكان يجب القول بترتب الفرقة على لعانه وحده، لقوله صلى الله عليه وسلم: " الولد للفراش" (٤٨).

واستدل المالكية على أن الزوجين إذا تراضيا على البقاء على النكاح بعد اللعان لم يجعلا، بل يفرق بينهما، فدل ذلك على أن اللعان قد أوجب الفرقة ولو لم يفرق الحاكم بينهما .

أما الأحناف ومن وافقهم، فقد استدلوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم " المتلاعنان يفرق بينهما " (٤٩)، ولأنه في قصة عويمر العجلاني، لما تمّ اللعان بينه وبين زوجته طلقها ثلاثاً، فأنفذ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووجه الاستدلال أنه إذا كانت الفرقة تقع بمجرد اللعان، فإنه لا سبيل للزوج على زوجته بعد اللعان (٥٠) حتى يقوم بتطليقها ثلاثاً ويقر النبي ذاك الأمر ولأنه قبل اللعان، فإن ملك النكاح كان

---

(٤٧) موسوعة مسائل الجمهور في الفقه، لمحمد نعيم ساعي (٢ / ٧٦٣).

(٤٨) سنن أبي داود، كتاب : اللعان، باب/ الولد للفراش، (٢/ ٢٨) حديث : ٢٢٧٣.

(٤٩) سبق تخريج الحديث.

(٥٠) وقد قيل إن النبي قال له " لا سبيل لك عليها " حينما سأل عن المهر الذي قدمه، فقال له النبي " إذا كنت صادقاً فبما استحللت من فرجها، وإذا كنت كاذباً فلا سبيل لك عليها " المبسوط، للسرخسي (٧ / ٤٣).

قائماً ولا يزول إلا بإزالته واللعان لا يزيله ؛ لأنه شهادة مؤكدة باليمين ليس لأي من ذلك أن يزيله [٥١] .

ويرى الحنفية أن قول الشافعي خروج على النص القرآني الذي خاطب الأزواج بالقول : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ ... ﴾ لأنه لو وقعت الفرقة بلعان الزوج فمعنى ذلك أن الزوجة تلاعنه وهي غير زوجة، وهذا خلاف النص [٥٢].

ولعل الصواب ما ذهب إليه الأحناف من أن الفرقة إذا ترتبت على لعان الزوج وحده، فهذا معناه أن الزوجة تلاعن وهي غير زوجة، وهو لا يجوز، وقد ذهب الشافعي ككل الفقهاء أنه إذا طلق الزوج زوجته طلاقاً بائناً ثمّ قذفها يحد ولا يلاعن ؛ لأنه ليس بزوج ، فلا يجوز لعانه فكان الأقرب للعقل أن يترتب – لديهم – الفرقة على تمام اللعان .

ولعل الصواب في قول المالكية [٥٣] أنه لا يجوز للزوجين البقاء على الزوجية بعد اللعان وإن ارتضيا ذلك، وعليه فلا يكون ثمّ معنى لاشتراط تفريق القاضي .

وقال عثمان البتى وطائفة من أهل البصرة [٥٤] إنه لا يعقب اللعان فرقة، وإنما تكون الفرقة بطلاق الزوج زوجته، وهذا الرأي شبيه بقول أبي حنيفة ومن تبعه وكل ما في الأمر أنه اشترط طلاق الزوج زوجته قبل تفريق القاضي .

ويبقى الفرق بين هذا الرأي، ورأي الحنفية ورواية أحمد أن الحاكم إنما يفرق بينهما بطلاق الزوج لا بدونه .

---

(٥١) بدائع الصنائع، للكاساني (٣ / ٢٤٥).

(٥٢) نفس المرجع السابق والصفحة.

(٥٣) الفقه على المذاهب الأربعة، للجزيري، ص ١٢٠٢.

(٥٤) موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، لنعيم ساعي (٢ / ٧٦٣).

٤ -نفي الولد الذي انتفاه الزوج في لعانه .

ويشترط الفقهاء لذلك ألا يكون قد أقر به صراحة أو ضمناً ، كأن قَبِل التهنئة عليه مثلاً ، وأن يكون ذلك في مدة معينة من ولادته أو معرفته بالولادة اختلف فيها الفقهاء (٥٥) فإن طال الوقت فهو رضىً ضمني به.

وقد ثار الخلاف الفقهي حول ضرورة أن يذكر الزوج الولد في لعانه حتى يترتب على اللعان نفيه ، أم لا يشترط ذلك ، بمعنى هل إذا أغفل ذكره في اللعان يظل منتسباً إليه أم أنه ينتفي عنه بمجرد حدوث اللعان حتى إذا لم يذكره ؟ فقد ذهب الأحناف وأكثر أصحاب أحمد (٥٦) إلى أنه يشترط ذكره في اللعان حتى ينتفي ، (أي يقول : أشهد إن هذا الولد ليس ابني أو ليس مني) ، وتقول هي عكسه (أي : أشهد إنه ولده أو منه) وأنه إذا لم يفعل ذلك يعتبر مقراً بولده هذا ، وقال الشافعي (٥٧) ينتفي طالما ذكره الزوج حتى إذا لم تذكره هي .

ولعل قول الشافعي هو الصحيح في انتفاء الولد بشرط أن يذكره الزوج حتى إذا لم تذكره هي ؛ لأن المعوّل عليه قوله هو دون قولها هي ، فكان لزاماً عليه أن يذكره في اللعان حتى ينتفي ، وإلا فلا .

---

(٥٥) فمنهم من قال ثلاثة أيام ومنهم من قال بل سبعة أيام ومنهم من قال هي أربعون يوماً مدة النفاس لانتهاء كل أثر للولادة، وقال آخرون : هي مدة قليلة غير محددة، بدائع الصنائع، للكاساني، الدر المحتار، للحصكفي (١ / ٢٤٣).

(٥٦) تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق، للزيلعي (٣ / ١٩)، الكافي، لابن قدامة (٣ / ١٨٤، ١٨٥)، والإنصاف، للمرداوي الدمشقي(٩/ ٢٥٤)، والروض المربع، للبهوتي (١ / ٦٠٠).

(٥٧) الإنصاف، للمرداوي الدمشقي (٩ / ٢٥٤).

وذهب جمهور الحنفية [٥٨] وأحمد — دون أصحابه — [٥٩] أنه لابد من حكم القاضي بنفي الولد، ولا يكفي نفيه بالفرقة بين الزوجين، أما أصحاب أحمد [٦٠] على أنه ينتفي بمجرد تمام التلاعن بين الزوجين، لا بقول الحاكم فرقت بينكما، بشرط أن يذكره في اللعان وإلا فلا ينتف الولد عنه، ولا ينقطع التوارث بينهما، وقال أبو بكر من الحنابلة [٦١] ينتفي بزوال الفراش، وإن لم يذكره؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - نفى الولد عن الملاعن، وألحقه بأمه، ولم يذكره الرجل في لعانه، ومثل ذلك ذهب الإمام ابن حزم [٦٢].

ويذهب مالك والشافعي[٦٣] إلى أن الولد ينتفي بمجرد لعان الزوج وحده، وذكر الشافعي أن سبب ذلك أن المرأة في لعانها تلحق الولد بالزوج، بينما هو الذي ينفيه، فوجب الاعتبار بنفيه لا بإلحاقها.

وأري أن قول الشافعي قول حسن، فيه كثير من المعقولية، غير أنّا لنا فيما فعله النبي صلى الله عليه قدوة، وطالما قام النبي بنفي الولد، بعد تمام لعانهما، فهو كذلك، غير أنه لا يشترط - في نظري - حكم الحاكم، ذلك؛ لأن الفرقة لا يشترط فيها حكم الحاكم - كما رجحت منذ قليل - فكان من الأولى ألا يشترط لنفي الولد؛ لأن الولد لا ينتفي إلا بناء على الفرقة بين الزوجين، كما قال الشافعي.

---

(٥٨) البحر الرائق، لابن نجيم المصري (٤ / ١٣٠)، تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق، للزيلعي (٣ / ١٩).

(٥٩) الإنصاف، للمرداوي الدمشقي (٩ / ٢٥٤)، الشرح الكبير على متن المقنع، لابن قدامة أبي فرج شمس الدين (٩ / ٥٢).

(٦٠) الكافي، لابن قدامة (٣ / ١٨٣.، الروض المربع، للبهوتي (١ / ٦٠٠).

(٦١) الكافي، لابن قدامة (٣ / ١٨٣)، والإنصاف، للمرداوي الدمشقي (٩ / ٢٥٤).

(٦٢) المحلى، لابن حزم (٩ / ٣٣٢).

(٦٣) مواهب الجليل شرح مختصر خليل، للحطاب (٤ / ١٣٩)، المقدمات الممهدات، لابن رشد (١ / ٦٣٧)، الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ٥١)، المجموع شرح المهذب، للنووي (١٧ / ٤٥٢).

وقد ثار الخلاف هل يشترط انتظار المرأة الحامل حتى تضع حملها كي ينفي الزوج هذا الولد، أم يمكن نفيه أثناء الحمل.

ذهب الحنفية وأغلب الحنابلة ورأي لدى الشافعية [٦٤] إلى أنه ليس له أن ينفيه إلا حينما تضع حملها، فلا يصح اللعان والنفي قبل الوضع؛ لأنه غير مؤكد، ويحتمل أن يكون ريحاً، فيما ذهب المالكية والشافعية في رأيهم الأظهر[٦٥] أنه يلاعن لنفي الحمل، ذلك أنه في حديث هلال كانت زوجته حاملاً، بدليل قول النبي عليه الصلاة والسلام " انظروها فإن جاءت به كذا وكذا .. " ولأن الحمل تثبت أحكامه قبل الوضع فكان كالمتيقن .

وثار الخلاف الفقهي أيضاً في حال موت الولد قبل نفيه، فذهب الأحناف [٦٦] أنه يشترط كونه حياً وقت اللعان؛ لأن النسب يتقرر بالموت، ثمّ لا يمكن نفيه، فيما يرى المالكية والشافعية والحنابلة[٦٧] أن موت الولد لا يؤثر في ذلك شيئاً وأنه لا يشترط كونه حياً وقت اللعان؛ لأنه يكون متكلفاً بمؤن دفنه، كما يقال هذا فلان ابن فلان .

ولعل الرأي الأخير هو الصواب؛ لأنه لا معنى أن يريد الزوج نفي ولد عن نفسه ثمّ يجبر على إلحاقه به لكونه قد مات، فليس معنى موت الولد أن يكون إلحاقه بالأب أو عدمه سواء؛ لأنه بالإضافة لما قيل من أنه يترتب على إلحاقه به أنه يقال :

---

(٦٤) تحفة الفقهاء، السمرقندي (٢ / ٢١٨)، مغني المحتاج، للخطيب الشربيني (٥ / ٧٥)، الكافي، لابن قدامة (٤ / ١٨٥)

(٦٥) الشرح الكبير للدردير، وحاشية الدسوقي (٢ / ٤٥٩)، مغني المحتاج للشربيني (٥/٧٥)، اختلاف الأئمة العلماء، للشيباني (٢ / ١٩٢).

(٦٦) البحر الرائق، لابن نجيم المصري (٤ / ١٢) غير أنهم أعطوا الحق للزوجة أن تطلب اللعان لدفع العار عن نفسها، وهو لدفع الحد عن نفسه.

(٦٧) الشرح الكبير للدردير، وحاشية الدسوقي(٢ / ٤٥٩)، عقد الجواهر الثمينة، للسعدي المالكي(٢/ ٥٧٠)، الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ٩٥)، الشرح الكبير على متن المقنع (٩/ ٣٣).

فلان ابن فلان، وأنه يتحمل مؤن تجهيزه ودفنه، الأمر الذي لا يكون حال أنه ينفيه عنه، فإنه أيضاً في حال عدم إلحاقه به لا يكون للأب الحق في الإرث من الغرة(حال كونه مات حملاً بجناية على أمه)، ولا إرثه مما سوى الغرة من مال يكون له، بينما يكون له ذلك إذا لحق به، فالأمر لا يتساوى في الحالتين إذاً.

٥ -ويرى الجمهور [٦٨] أنه يترتب على اللعان أيضاً أن تستحق الزوجة غير المدخول بها نصف الصداق، وتستحق المدخول بها مهرها كاملاً، وعليها العدة، وليس لها نفقة ولا سكنى.

كل هذه الأحكام تترتب إذا جرت الأمور بطبيعتها، غير أن الأمر قد يختلف قطعاً إذا مات أحد الزوجين قبل حدوث اللعان أو قبل تمامه ؟ فما هو الحكم في هذه الحالات، وماذا سيتغير من أحكام ويتبدل من الآثار التي قلنا ؟ هذه هي إشكالية البحث والتي سنعرض لها في المبحثين التاليين .

المبحث الأول: موت أحد الزوجين بعد وجوب اللعان وقبل حدوثه

قلت إن سبب وجوب اللعان أحد أمرين : إما طلب الزوجة إقامة الحد على زوجها الذي قذفها وليس لديه البينة، أو طلبه هو ذلك لنفي الولد عنه.

ولما كان من المتصور أن يموت الزوج بعد أن يقذف زوجته بالزنا، أو يطلب نفي الولد، وقبل أن يبدأ في لعانها، كما يتصور أن تموت الزوجة نفسها في هذه الفترة، فما هو الحكم في هاتين الحالتين ؟.

---

(٦٨) المجموع، شرح المهذب، للنووي (١٧ / ٤٠١)، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي(٢ / ٧٦٩)، ويرى الإمام مالك أنه يكون لها السكنى. المدونة الكبرى(٢ / ٣٦٤)، كما يرى أبو حنيفة أنه إذا كان اللعان دون نفي الولد فلها النفقة والسكنى في العدة؛ لأن الفرقة بسبب من جهته هو. المبسوط، للسرخسي (٧/ ٤٥).

سأقوم بتناول كل حالة منهما في مطلب، فيكون المطلب الأول : موت الزوج بعد وجوب اللعان، وقبل الشروع فيه، أما المطلب الثاني فيكون: موت الزوجة بعد وجوب القذف، وقبل اللعان.

المطلب الأول: موت الزوج بعد وجوب اللعان، وقبل الشروع فيه

ذهب الفقهاء إلى أن الزوج إذا مات بعد أن قذف زوجته وقبل أن يبدأ في لعانها فإنه يسقط اللعان في هذه الحالة؛ لأنه لا يجب إلا على الزوج، فسقط بموت من يلزمه[٦٩].

وعلى ذلك، يكون الزوج قد مات وعلاقة الزوجية قائمة؛ لأنه لم يحدث ما ينهيها، فاتهامه زوجته بالزنا لا يوجب - في حد ذاته - انتهاء العلاقة الزوجية؛ لذلك فإن الزوجة ترث زوجها وتعتد عدة وفاة، ويظل الولد منتسباً له [٧٠]، يحمل اسمه ويرثه، أما بالنسبة للحد، فإن الزوجة ليس عليها حد؛ لأنه ليس ثمّ ما يوجبه، ولا تلاعن الزوجة؛ لأن سبب لعانها هو لعانه ولم يوجد منه [٧١] بسبب وفاته .

وهذه الأحكام تترتب سواء كان الزوج هو الذي طالب قبل وفاته بنفي الولد، أم أن الزوجة هي التي طالبت الحد، وسواء مات الزوج قبل الشروع في لعان زوجته أصلاً أم أثناء لعانه وقبل تمامه، وسواء كان قد دخل بها أم لم يدخل، ويزاد على التي لم يدخل بها أن لها مهرها كاملاً؛ لأنه كمل بالوفاة، بل إنّ هذه الأحكام تترتب حتى

(٦٩) الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ٧٨).

(٧٠) الذخيرة، للقرافي (٤ / ٣٠٧)، الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ٧٧)، المجموع، شرح المهذب، للنووي (١٧ / ٤٥٥) المغني، لابن قدامة (٨ / ٦٠)، الكافي، لابن قدامة (٣ / ١٨٧)، الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي (٩ / ٧١٢٢).

(٧١) الذخيرة، للقرافي(٤ / ٣٠٧)، المغني، لابن قدامة (٨ / ٦٠).

إذا لم تكن الزوجة قد دخل بها ونفى الزوج ولداً حملت به ثمّ مات قبل أن يلاعن، هكذا قال من تعرض لهذا الأمر من الفقهاء [٧٢] .

ولعل الصواب وجوب التفرقة بين سببي وجوب اللعان اللذيْن قلنا، فإذا قذف الزوج زوجته، ثمّ قامت هي بطلب إقامة حد القذف عليه، فهو ما قالوا، والأمر هنا واضح ومنطقي، فإذا كان من تطالبه بالحد نفسه قد مات، فممن يؤخذ حقها إذن، وعلى من يكون الحد ؟ وإذا كان موجب قذفها في هذه الحالة هو اللعان، فمن يلاعن عنه، واللعان حكم خاص بالزوج لا يتأتى إلا منه؟ لذا فكان من الطبيعي أن يسقط اللعان في هذه الحالة، أما الإرث فهي ترثه قطعاً، لأنه مات زوجاً لها، أما بخصوص النسب، فهو قائم في كل الأحوال حتى إذا لم يمت الزوج، وتمّ اللعان؛ لأنها هي التي طالبت بالحد، ليس هو، فلا يترتب عليه قطع النسب؛ لأن هذا النسب قد ثبت بالإقرار الصريح أو الضمني، فلا يمكن نفيه بعد ذلك كما علمنا .

أما إذا مات الزوج وهو الذي كان قد طالب بنفي الولد، **فيبدو لي** أن الأمر هنا لابد أن يكون مختلفاً، ولا يمكن الأخذ فيه بقول الفقهاء على إطلاقه، خاصة في هذا الوقت الذي فسدت فيه الذمم، وتبدلت الأخلاق، وبات الكثيرون مشغولين بتحصيل شهواتهم من مال ومتاع الدنيا، وإرضاء غرائزهم، ولا يهم إن كانت وسيلة ذلك هي حلال أم حرام .

لذا أقول إن الأمر شائك، خاصة في حالة ألا يكون الزوج قد دخل بزوجته .

ولعل الصواب وجوب التفرقة في هذه الحالة بين أن يكون الزوج قد قذف زوجته وطالب بنفي الولد في مرض موته أم في صحته .

---

(٧٢) الذخيرة، للقرافي (٤ / ٢٩٠)، الشامل في فقه الإمام مالك، للدميري الدمياطي (١ / ٤٦٥).

فإذا كان قذفها في مرضه وأنكر الولد، ثمّ مات، فلا يتغير من الأمر شيء ؛ لأن الأغلب من الأمور أنه قصد حرمانها وولدها من الميراث، فيلحق الولد به، وليس لإنكاره الولد هذا أي اعتبار، حتى إذا لم يكن قد دخل بها ؛ لأن شبهة حرمان كل من زوجته وولده من الميراث قوية، ويكون ذلك الرأي متوافقاً مع ما قال الفقهاء.

أما إذا كان طالب بذلك في صحته ثمّ مات، **فلعل الصواب** أن نفرق بين حالتين أولهما : إذا لم يدخل بها الزوج، وثانيهما : أن يكون الزوج قد دخل بزوجته، ثمّ قذفها منكراً ولدها، ففي الحالة الأولى (حال عدم دخوله بها) لا يمكن الجزم بالأمر، فقد يكون الزوج قد بني بزوجته ثمّ اتهمها بالزنا ونفى ولداً يتأكد أنه ولده، وذلك لأي غرض في نفسه كانتقامه منها أو من أحد من ذويها أو غيره، إلا أنّ الأمر قد يكون على العكس من ذلك تماماً، ويكون الزوج صادقاً في نفيه للولد لعلمه علم يقين أنه لم يمس زوجته من قريب أو بعيد، فكيف ينسب له ولد ليس ولده يحمل اسمه ويرثه، خاصة مع عدم وجود أي مبرر لذلك ؟.

إن الفقهاء قد اعتبروا السبب الأول للنسب هو الفراش، ولا يمكن نفيه إلا باللعان، بل حتى البينة على زنا الزوجة لا تنفي نسب الولد كما هو معلوم، فأين الفراش هنا، وأين الدليل على قيامه ؟ وأين حق ورثة هذا الزوج في عدم إرث ذاك الولد الذي طالب بنفيه ولم يمهله القدر وقتاً لإتمام ما بدأ ؟ .

لذا فلعل الصواب عدم القول بثبوت النسب للميت في هذه الحالة إلا إذا سكت الورثة عن المطالبة في استمرار دعوى الزوج التي شرع فيها قبل موته، ذلك أن سكوتهم معناه قبولهم الضمني بهذا الولد، أو عدم وجود مصلحة لهم في نفيه .

أما إذا كان ثمّ مصلحة لورثة الميت في نفي نسب حمل امرأته التي لم يدخل بها عنه، فإن لهم الحق في إثبات ذلك لدى القاضي، بشرط أن يكون ذلك ممكناً عقلاً

وشرعاً – أي أن يمكن أن يولد لمثله، وأن يكونا أمكن الالتقاء بينهما، وأن تكون قد أتت به لستة أشهر من يوم العقد (وهي أقل مدة للحمل عند الفقهاء)؛ لأنها إن أتت به لأقل من ذلك، أو كان حملها منه غير ممكن أصلاً، فيعد ذلك قرينة قوية أنه ليس ولده لا تقبل إثبات العكس، وحتى إذا كان الزوج حياً كان الولد سينفي عنه دون لعان في هذه الحالة كما قال أغلب العلماء (٧٣).

أما إذا أتت به لهذه المدة، فإن لهم – في رأيي – الحق في إثبات عدم نسبة الولد لمورثهم بطرق الإثبات المختلفة، ومنها القيافة والطرق الحديثة في إثبات النسب (إن أمكن ذلك حال وفاته) فإن أثبتوا نفيه انتفى، إذا رأى القاضي ذلك مع سلطته التقديرية وما علمه من ظروف وقرائن أحاطت بالدعوى، وذلك بشرط أن يحاط استعمال هذه الوسائل بشديد الحذر والحيطة، بحيث يكون معلوماً للجميع أنها لا تدحض حكماً شرعياً أو تتقدم عليه، بل فقط لمّا تعذر إقامة هذا الحكم كان اللجوء إليها.

وإذا لم يستطع الورثة إثبات عدم نسب الولد لأبيه، ولا هي استطاعت إثبات نسبه له، فعليها اليمين، فإن حلفت نسب الولد له، وذلك إعمالاً لقوله صلى الله عليه وسلم: " البينة على من ادعى واليمين على من أنكر " (٧٤) فالورثة مدعون عدم كون الولد من مورثهم، فعليهم البينة، وإلا فعليها اليمين على أساس كونها منكرة لما ادعوه، فيعد نكولها عنه دليلاً على صحة ادعائهم، وادعاء مورثهم من قبلهم.

---

(٧٣) الذخيرة، للقرافي (٤ / ٢٨٥)، مغني المحتاج، للخطيب الشربيني (٥ / ٧٢)، المغني، لابن قدامة (٨ / ٧٩،٨٠)، الموسوعة الفقهية الكويتية، صادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت (٤٠ / ٣٣٥).

(٧٤) شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية ١/ ١٠٩، حديث: ٣٣.

وأدعم رأيي الذي قلت من ضرورة إعطاء الحق لورثة الميت بإثبات أن الولد ليس ولده بما يلي:

- ذهب بعض العلماء إلى أن الولد لا يصير فراشاً إلا بالدخول، وهو الرأي الذي تبناه شيخ الإسلام" ابن تيمية " وتلميذه " ابن القيم" (٧٥)، وذكروا أنها رواية عن الإمام أحمد .

- ما أقول به هو الرأي الذي أراه معقولاً من حيث كونه الحل الأوسط بين نفي الولد دون لعان ولا أي قرينة، وبين إثباته له دون أي قرينة قوية، فقلنا إن العقد يجب أن يكون قرينة قابلة لإثبات العكس .

- لا يمكن القطع بنسب الولد لمن طالب بنفسه بنفيه، إلا بما يدحض ذلك، خاصة مع عدم وجود قرائن تدل على بطلان ادعائه من فراش أو قصد الحرمان من الميراث .

- إنه بإنكار الولد قام سبب اللعان، وسبب عدم حدوثه هو موت الزوج أي سبب لا يد له فيه، فلولا القدر الذي لم يمهله حتى يثبت ما بدأه، لتمّ اللعان في الغالب، ولانتفى الولد عنه، فمن الإنصاف أن يكون لورثته الحق في أن يكملوا ما بدأه هو خاصة إذا كان لهم مصلحة في ذلك .

- ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم : " من ترك مالاً أو حقاً فلورثته"(٧٦) والمقصود من الحق هنا ليس هو اللعان قطعاً ؛ لأن من المعلوم أنه ليس من

---

(٧٥) في هذه المسألة (ما تصير به المرأة فراشاً لزوجها) ثلاثة أقوال : أولها : أن المرأة تصير فراشاً لزوجها بمجرد العقد حتى إذا لم يمكن الوطء، وهو رأي أبي حنيفة ومحمد، وثانيها وهو رأي الجمهور أن المرأة تصير فراشاً بمجرد العقد بشرط إمكانية الوطء، وثالثها أنها تصير فراشاً بالدخول الفعلي، وهو رأي الليث بن سعد، واختاره ابن تيمية وابن القيم. زاد المعاد في هدى خير العباد، لابن قيم الجوزية (٥ / ٣٧٢)، مختصر اختلاف العلماء، للشيباني (٢ / ٤٦١).

الحقوق التي تنتقل للورثة، ولكن الحق الذي أعني والذي أرى إمكانية بل ووجوب انتقاله للورثة هو الحق في استكمال دعوى بدأها الزوج كان له فيها مصلحة، فإن استمرت هذه المصلحة للورثة ، فلما لا ؟

- قلنا إن كثيراً من الفقهاء قد رأوا أنه يجوز للزوج نفي نسب الولد حتى بعد موت هذا الولد، فقياساً على ذلك أرى بجواز نفي الولد عن الأب الميت، ولا أرى مبرراً للقول بالتفرقة بين الحالتين، بل على العكس، فالولد الميت قد انقطعت صلته بالأب بمجرد موته، أو إرثه من غرته أو ماله (إن وجدا أي منها) أما الأب فإن انقطعت صلة الولد به، لكنها لم تنقطع صلة الولد بعائلته وعشيرته (ورثته)، فسيظل منتمياً للعائلة محسوباً عليها، وارثاً إياها .

- الأصل في الإنسان براءة الذمة، فلابد أن تؤخذ في الاعتبار براءة ذمة الزوج وأنه لمّا نفى ولده كان صادقاً غير عازم على إيذاء زوجته أو ذويها .

وإذا قيل طالما أن الأصل في الإنسان براءة الذمة فلما لا تطبق هذه القاعدة علي الزوجة، فيكون الأصل فيها أيضاً براءة ذمتها مما ادعاه عليها الزوج من نفي ولدها عنه ؟ نقول إنه يصعب على الرجل غالباً ادعاء ما يلوث به سمعة من ارتبط بها اسمه لأجل غرض دنيوي مهما كان، وإلا كان إنساناً شاذاً مريضاً وهو استثناء من الأصل غالباً .

- وأخيراً أرى أن العدل يقتضي ذلك القول، حيث إنه لا يجوز في نظري أن نلحق الولد بالميت دون قرينة على ذلك، فالفراش فقط هو القرينة القوية على نسب الولد التي لا تقبل دحضها إلا باللعان – على قول العلماء - وهنا لا فراش وجد

---

(٧٦) تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للعسقلاني، كتاب الضمان، ٣/ ١١٩، حديث : ١٢٥٣، وذكر العسقلاني أن الحديث ذكر في الصحيحين وغيرهما : " من ترك حقاً فلورثته".

يقيناً، ولا لعان يمكن أن يكون لموت الزوج، فليس أمامنا إلا التوصل إلى الحقيقة عن طريق القرائن الأخرى، منعاً لاختلاط الأنساب، وإعطاء الأموال لمن لا يستحقها .

أما الحالة الثانية (حالة دخوله بها ثمّ إنكاره الولد): فالأمر يكون أخف وطأة؛ لأن الفراش قد وجد فعلاً، لكن أيضاً لا يمكن - في نظري- القطع بنسب الولد مع طلب الزوج نفيه قبل الوفاة لأن الغالب أنه لن يلوث فراشه، ويفسد عرضه، ويتخلى عن نسب ولده كذباً وبهتاناً وافتراءً على زوجته، وكونه لم يمهل الفرصة لنفي ولده عن طريق اللعان، فهذا لا يعني أبداً أن ننسب له ولداً لو امتد عمره لقطع نسبه، وتخلص من عاره.

لذا فلعل الصواب أن يكون للورثة - إذا كان لهم المصلحة أو وقع في نفسهم ما وقع في نفس مورثهم - الحق في نفي نسب الولد عن مورثهم، أو مطالبة الزوجة باليمين، إن لم يستطيعوا النفي، ولا استطاعت هي الإثبات، فإن حلفت ثبت النسب، وإلا فلا .

هذا بالنسبة لنفي النسب، أما الحد، فلا حد عليها قطعاً، لأنه يثبت بالبينة أو الإقرار، أو النكول عن اللعان كما سبق القول ولم يحدث أي من هذه الأمور .

المطلب الثاني: موت الزوجة بعد حدوث القذف، وقبل اللعان

أما إذا قذف الزوج زوجته، فماتت قبل أن يلاعنها، فهل يسقط اللعان ؟ .

يختلف ذلك الأمر بحسب ما إذا كانت الزوجة قد طالبت بالحد قبل موتها من عدمه، وعلى ما إذا أنكر الزوج في قذفه ولداً أم لا .

فإذا طالبت الزوجة بالحد قبل موتها : فإنه يقوم ورثتها مكانها في المطالبة، ذلك أن الضرر متعد إليهم [٧٧] فالورثة من مصلحتهم إبراء مورثتهم ممّا نسبه إليها زوجها

(٧٧) الذخيرة، للقرافي (١٢ / ١١٢)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٤ /١٠٢).

من قذف، ولّما وجب عليه الحد بمطالبة زوجته به قبل الوفاة، ومن ثمّ ورثتها من بعدها، فقد وجب عليه اللعان – بالتالي – حتى يدرأ الحد عن نفسه، فإذا لاعن يسقط عنه الحد في هذه الحالة، وإلا يحد، وعن بعض المالكية (٧٨) أنه لا يرث الزوج إذا لاعن بناء على مطالبة الورثة.

إذاً فجمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة (٧٩) يرون أنه إذا طالب المقذوف بحد القذف ثمّ مات فإنه يورث، على اختلاف بينهم فيمن يكون له الحق في ذلك .

فقد قال البعض أنه للعصبات من النسب دون غيرهم؛ لأنه حق ثبت لدفع العار فاختص به العصبات كولاية النكاح، وهذا قول الحنابلة وأحد الوجوه للشافعية(٨٠)، ويرى الشافعية في وجه ثان أنه مستحق للورثة بالأنساب ذكوراً وإناثاً دون الورثة بالأسباب (أي الزوجين) وهو قول المالكية (٨١)، والوجه الثالث للشافعية أنه يستحق لجميع الورثة بالأنساب والأسباب.

أما كونه لكل واحد من هؤلاء الورثة (طبقاً للخلاف السابق) أم يقدم الأقرب فالأقرب، ففيه خلاف أيضاً، وأرجح الأقوال في ذلك أنه حق قائم للجميع، لكل واحد استيفائه حتى لو عفا الآخر أو الآخرون، ولو بقي واحد كان له استيفاء جميعه؛ لأنه حق يراد للردع والزجر فلم يتبعض كسائر الحدود ولا يسقط بإسقاط

---

(٧٨) الشامل في فقه الإمام مالك، الدميري الدمياطي (١/ ٤٦٥).

(٧٩) الشامل في فقه الإمام مالك (٢/٩٣١)، المجموع شرح المهذب، للنووي ٤٥٧/١٧، المغني، لابن قدامة (٨/ ٦٠)، مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي (٣/ ٣١٨).

(٨٠) الشرح الكبير على متن المقنع، لابن قدامة المقدسي أبو فرج شمس الدين(٩ / ٣٤)، المغني، لابن قدامة (٨/ ٦١).

(٨١) الشامل في فقه الإمام مالك، للدميري الدمياطي (١ / ٩٣١).

البعض ؛ لأنه يراد لدفع العار عن المقذوف وكل واحد من العصبات يقوم مقامه في استيفائه ، فيثبت له جميعه كولاية النكاح (٨٢) .

أما الأحناف (٨٣) فهم يرون أن حد القذف لا يورث أصلاً ولو طالب به قبل موته ، وإذا مات المقذوف قبل استيفائه يسقط ، بل إذا مات بعد استيفاء بعضه ، فإنه يسقط ما بقي منه ؛ لأنه حق خالص لله تعالى عندهم فكان لا يورث ، و قاس الأحناف حد القذف على حد الزنا الذي يسقط بموت الزاني الذي وجب عليه الحد .

ويرى الشافعي (٨٤) أن أبا حنيفة قد وقع في تناقض حينما قاس حد القذف على الزنا في هذه الجزئية حيث أسقط حد الزنا بموت الزاني ، وأسقط حد القذف بموت المقذوف ، وحقوق الله تعالى تسقط بموت من وجبت عليه ولا تسقط بموت غيره.

إذاً فالجمهور يرى – ولعل الصواب ما يراه ، كما سأدلل بعد قليل – أن للورثة استكمال الطريق الذي بدأته الزوجة ومطالبة الزوج بالحد الذي يسقط بلعانه ، فإذا رفض اللعان ، يحد ، كما إذا كانت لا تزال على قيد الحياة ، وذلك بشرط أن يكون لها ورثة غير الزوج ، وأولادها منه ؛ لأن الولد لا يجوز أن يستوفي حد القذف من أبيه(٨٥) ؛ لأنه لا يعاقب الوالد بسبب ولده .

---

(٨٢) المغني، لابن قدامة (٨ / ٦١).

(٨٣) الدر المختار، للحصكفي (١ / ٣١٤).

(٨٤) الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ٢٧).

(٨٥) الدر المختار، للحصكفي (١ / ٣١٤)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي(٣٦٣/٨)، المغني، لابن قدامة (٧ / ١٥٠)، الفقه على المذاهب الأربعة، ص١٢٦٣، وللإمام مالك روايتان في ذلك أشهرهما أنه يجوز أن يستوفي حق القذف من أبيه. الفقه على المذاهب الأربعة، للجزيري، ص١٢٦٤.

موت الزوجة دون المطالبة بالحد: أما إذا لم تطالب الزوجة قبل موتها بالحد، فقد ذهب الشافعي [٨٦] أن للزوج أن يلاعن حتى إذا ماتت الزوجة دون المطالبة بالحد، إذا كان له ولد يريد أن ينفيه؛ لأن له مصلحة في هذا اللعان هي نفي الولد.

وقد ذكر صاحب المغني [٨٧] أن الجمهور على عدم جواز لعان الزوج بعد موت الزوجة سواء كان هناك ولد يريد أن ينفيه أم لا، **غير أنني** وإن لم أقف على رأي صريح للمالكية في تلك المسألة، لكنهم ذهبوا إلى أن الزوج إذا ولدت زوجته ولداً في غيابه لم يعلم به، ثم حضر فإنه يلاعن لينفي الولد حتى لو ماتت الزوجة [٨٨] أي أنه إذا ماتت دون أن يقذفها، فله ذلك لنفي الولد، فمن باب أولى يجوز ذلك إذا قذفها قبل اللعان وأراد نفي الولد، أي أنني أرى أنهم اتجهوا اتجاه الشافعية في هذا الشأن .

ومن المعلوم قطعاً أن أصل الخلاف بين الفريقين هاهنا هو الخلاف العام بين الفريقين - والذي عرضنا - والمتعلق بكون نفي الولد يترتب على لعان الزوج وحده أم لعان الزوجة أيضاً بعده؟ فبينما يرى الحنفية والحنابلة أن الولد لا يُنْفى إلا بعد لعان الزوجين (بل ويزيد الأحناف، وجمهور الحنابلة حكم القاضي أيضاً كما قلنا)، فإن المالكية والشافعية يرون أنه يترتب النفي على لعان الزوج وحده؛ ولذلك يسقط الفريق الأول اللعان عن الزوج في الحالات التي يريد فيها نفي الولد دون درء الحد، لعدم وجود أي معنى أو فائدة لديهم للعان الزوج وحده، أما الفريق الثاني فإنه يرتب - كما قلنا - نفي الولد والفرقة على لعان الزوج وحده؛ لذا رأى حق الزوج في اللعان ونفي النسب.

---

(٨٦) الحاوي الكبير، للماوردي (١١/ ٧٨).

(٨٧) المغني، لابن قدامة (٨/ ٦٠).

(٨٨) المدونة الكبرى، للإمام مالك (٢/ ٣٥٣)، التفريع في فقه الإمام مالك، لابن الجلاب (٢ / ٤٦)، الشامل في فقه الإمام مالك، للدميري الدمياطي (١ / ٤٦٥).

ولعل الصواب أن يجوز للزوج أن يلاعن لنفي الولد في كل الأحوال، وسواء كانت الزوجة قد طالبت بحد القذف قبل موتها أم لم تطالب به، وسواء كان لديها وارث غير الزوج أم لا، وإنني إن كنت رجحت القول بترتب النفي على لعان الزوجين، إلا أنني أرى أنه في حال موت الزوجة يكون من حق الزوج اللعان، لما له من مصلحة في ذلك.

وأدعم وجهة النظر هذه بالأسانيد التالية:

-إنه لما كانت الحجة في عدم إمكانية ترتب النفي على لعان الزوج وحده، بينما تترتب الفرقة على لعان الزوجين، هي أنّ نفي الولد يستلزم الفرقة، فهنا يمكن القول بانتفاء هذه الحجة؛ لأن الزوجين قد حدثت الفرقة بينهما بالفعل، لكن بسبب الموت، لا اللعان.

-إن الموت لا يقطع العلاقة الزوجية نهائياً، فبرغم حدوثه، إلا أن آثار الزواج تبقى قائمة في بعض الأمور، بدليل وجوب عدة الوفاة على الزوجة، وإرث من بقى على قيد الحياة ممن مات، وحقه في المطالبة عنه بحد القذف من القاذف (كما قال الشافعي في إحدى رواياته)، وغيره، فلِمَ لا نعتبر ذلك من الأمور التي تبقى فيها آثار الزوجية باقية، خاصة مع وجود المصلحة في ذلك؟

-إن المصلحة في نفي الولد ليست بالأمر الهين، بل هي بالأمر العظيم، الذي دعا كثيراً من الفقهاء - كما قلنا - يرى حق الزوج في اللعان لنفي الولد، حتى في حال كونه يعلم يقيناً أنها لم تزن، بل إنها وطئت بشبهة، أو أكرهت على الزنا، وأرى أن الأمر هنا لا يختلف كثيراً، بل على العكس، فالمصلحة موجودة في الحالين.

-لا يجوز في نظري إلحاق الولد لأب يجزم أن هذا الولد ليس منه، أو على الأقل يستشعر بقوة أنه ليس منه، وذلك فقط لمجرد أنّ زوجته قد ماتت، أي لأمر لا يد له فيه.

وأتساءل ما ذنب الزوج في هذه الحالة كي ينسب له ابن هو في الغالب ليس ابنه – يحمل اسمه ويرثه بعد وفاته – على الرغم أنه كان سينفى عنه فعلاً إذا ظلت الزوجة على قيد الحياة أياماً أو ساعات.

- الفقهاء الذين يقولون بعدم جواز لعان الزوج بعد موت الزوجة إذا كان هناك ولد يريد نفيه قولهم فيه نظر – خاصة فقهاء الحنابلة منهم – وذلك من وجهين، أولهما: إنهم يرون حق الزوج في المطالبة باللعان حتى إذا لم تطالب الزوجة بالحد، وكان هناك ولد أراد هو نفيه(٨٩)، وذلك حال كونها ظلت على قيد الحياة؛ لأن ذلك – في نظرهم – هو حق للزوج بألا ينسب إليه من ليس منه غالباً (٩٠) فإذا كان الأمر هكذا، وإذا كان هذا هو موقفهم، ومبررهم فماذا تغير من الأمر حال وفاة الزوجة، ولماذا سلبوا عنه هذا الحق بسبب موتها؟ وما علاقة وفاتها بإجباره على إلحاق هذا النسب به ؟.

أما الوجه الثاني، فهو أن هؤلاء الفقهاء (٩١) قد أعطوا الزوج حق اللعان بعد موت زوجته التي كانت طالبت بالحد في حياتها، وذلك لدرء الحد عن نفسه كما قلنا،

---

(٨٩) بينما يرى بعض الأحناف أنه ليس له ذلك، وأنه لا يجب إلا بناءً على مطالبتها، ويرى بعضهم أن لها ذلك، تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق، للزيلعي (٣ / ١٦)، الدر المختار، للحصكفي (١ / ٢٤٢)، وذكر ذلك أيضاً ابن قدامة في المغني (٨ / ٦٠).

(٩٠) بل ويرى مالك أن له ذلك دون قذف أصلا لنفي الولد. المقدمات الممهدات، لابن رشد (١ / ٦٣٥).

(٩١) والمقصود أيضاً فقهاء الحنابلة؛ لأننا علمنا أن فقهاء الحنفية لم يعطوا الحق للورثة في مطالبة الزوج بالحد، حتى لو طالبت به قبل موتها.

والتساؤل هنا ما هو وجه التفرقة بين الحالين؟ في الأولى: كان له مصلحة هي درء الحد، والثانية: أو ليست له مصلحة أيضاً هي نفي الولد ؟ فلماذا أجازوه في الأولى دون الثانية ؟ أليس درء الحد، ونفي الولد هما موجبي اللعان اللذين قال بهما الفقهاء، ومنهم الحنابلة؟.

ولكل ذلك، أرى حق الزوج في المطالبة باللعان لنفي الولد حتى إذا ماتت زوجته دون المطالبة بالحد منه، لوجود مصلحة له في ذلك.

وقد سبق أن رجحت القول بحقه في اللعان ونفي الولد حتى إذا مات الولد، وفي هذه الحالة لا يسأل عن مؤن دفنه، ولا يرثه، والفرق بين إرثه للزوجة وعدم إرثه للولد أن وقوع الفرقة لا يمنع من صحة الزوجية قبل الفرقة، ونفي الولد يمنع من نسبته قبل النفي(٩٢).

ويرى بعض الشافعية (٩٣)- خلافاً للجمهور أيضاً - أن للزوج أن يلاعن حتى إذا لم تطالبه زوجته بالحد قبل موتها، ولم يكن هناك ولد يريد نفيه، وذلك إذا طالب الورثة بحد القذف من الزوج لمورثتهم التي ماتت ولم تطالب به بنفسها، حيث يرون أن لأوليائها القيام مقامها في الطلب، لقوله صلى الله عليه وسلم : " من ترك حقاً فلورثته "(٩٤) فهنا يلاعن الزوج ليدرأ الحد الذي طالبوا به عن نفسه، فإن لاعن فلا حد، وإن نكل يحدّ.

---

(٩٢) الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ٧٨).

(٩٣) المرجع السابق (١١ / ٢٦)، المجموع، للنووي (١٧ / ٤٥٧)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (٨ / ٣٦٣).

(٩٤) سبق تخريج الحديث

ولعل الصواب هو هذا الرأي، وذلك للأسباب التالية :

- ما قاله أصحابه بأن للورثة المصلحة في رفع العار عن مورثهم، حيث إنني لا أرى مع القائلين بأن هذا الحد للتشفي، فلا يكون إلا للمقذوف فقط ؛ لأنه بالعكس قد يبغي ورثة المقذوف التشفي في القاذف أكثر من القاذف نفسه، وقد يستشعر الورثة عاراً من جراء هذا القذف أكثر ممّا قد استشعره المقذوف نفسه، فأنىّ لنا أن نقول بسقوط حق المقذوف بمجرد موته ؟ هذا المقذوف الذي لولا موته لأكمل في الغالب طريقه نحو ردّ ظلم القاذف وطلب عقوبته، وأنىّ للقاذف أن يستفيد بموت المقذوف الذي قد يكون موته في هذا الوقت محض صدفة، وقد يكون هذا الموت نتيجة غير مباشرة لما تسبب له فيه مقذوفه من ألم وحسرة قد تكون أودت بحياته، هل من المنطقي أن يكون جزاؤه سقوط العقوبة عنه ؟بل إنني أطالب بعقوبته بالحد – الذي لا يسقط عنه إلا باللعان حال كونه زوجاً – وأيضاً بإعطاء الورثة الحق في مطالبته بالحق الخاص(التعويض) عن قتله مورثتهم بالتسبب (القذف) إذا رأوا لذلك سبيلاً .

- ما أراه من تناقض وقع فيه أصحاب الرأي الآخر الذين يقولون إنه لا يجوز مطالبة الورثة بالحد إلا إذا كان المقذوف نفسه قد طالب به قبل وفاته، ويتمثل هذا التناقض في أنه يكاد يكون هناك إجماع [٩٥]– حتى من القائلين بعدم حق الورثة في طلب الحد حتى لو طلبه المقذوف قبل موته – على أن للورثة الحق في المطالبة بحد القذف إذا قُذِف الشخصُ ميتاً، أي إذا قُذِفَ بعد موته .

وأتساءل : لماذا هذه التفرقة ؟ وإذا كان من الممكن تفهم موقف الأحناف الذين لم يورثوا الحد(لأنه إذا تعرض المقذوف لهذا القذف ميتاً فإن معنى توريث الحد غير

---

(٩٥) مغني المحتاج، للخطيب الشربيني (٥ / ٧٥)، الفقه على المذاهب الأربعة، للجزيري، ص ١٢٦٤.

موجود) فإنني لا أستطيع إيجاد مبررٍ للجمهور الذين يعطون الحق لورثة المقذوف الذي طالب بالحد قبل موته أن يطالبوا هم به القاذف.

فأتساءل : ما هو وجه التفرقة في الحالين، ألم يتعرض عرض مورثه للهتك في الحالين؟ وقد يقال إن الميت لا يستطيع الدفاع عن نفسه والمطالبة بحقه، فيما يقدر عليها الحي؟ قد يكون ذلك منطقياً، ومقبولاً جداً، ولكن ما إذا لم يعط هذا الحي الفرصة الكافية للمطالبة بحقه؟ ما إذا كان يوازن بعقله بين الأضرار التي تُجرّ عليه بسبب المطالبة بالحد، وبين ما يأتي له من نفع من وراء هذه المطالبة، أيهما يقدم من المصلحة؟ وأيهما يدفع من الأضرار؟ ما إذا كان في خضم كل هذه الأفكار والانفعالات التي انتابته توفى، فكان بذلك لم يأخذ حقه الحقيقي، وفرصته الكافية في المطالبة بحقه من قاذفه؟

- إذا كان الحق في حفظ السمعة والشرف وصيانة العرض من الحقوق المعنوية للإنسان، والتي يندرج تحتها في العصر الحديث أيضاً حق الإنسان في نتاجه الذهني والأدبي، وإذا كان الثابت أن هذه الحقوق تورث بلا خلاف، مثلها مثل الحقوق العينية[(٩٦)]، فلعل الصواب يكون من باب أولى أن تورث الحقوق المتصلة بشرف وعرض الإنسان، فالنوع الأول إذا لم يورث قد يخسر الإنسان بعض المال، فمسمى المال في الشريعة يتسع لمحل الحق المعنوي بمفهومه الحديث [(٩٧)].

أما إذا قلنا بعدم جواز توريث حق القذف، فإن الورثة قد يخسرون سمعتهم، ويعيشون موصومين بتهمة ابنتهم بمثل هذه التهمة البذيئة.

---

(٩٦) بحث : انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر، د. محمد سعيد البوطي – مجلة مجمع الفقه الإسلامي، صادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد ٤– ص ١٢٢

(٩٧) بحث : الفقه الإسلامي والحقوق المعنوية، د. عبد السلام داوود العبادي، مجمع الفقه الإسلامي، صادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد ٥– ص ٢٠١٤

لكل ذلك، فلعل الصواب أن حق القذف يورث، حتى إذا لم يطالب به المقذوف قبل موته، اللهم إلا إذا كان هناك مدة زمنية طويلة بين القذف والموت، يمكن القول معها إن المقذوف قد عفا عن القاذف، وذلك يقدره القاضي – في نظري – طبقاً للظروف والملابسات في كل واقعة على حدة، كما أرى أن يكون الحق في ذلك لجميع الورثة؛ لأنه ليس هناك ما يبرر– في نظري – التفرقة بين الذكور والإناث في هذه الحالة، وهل يلحق الخزي والعار من جراء القذف الرجل دون الأنثى ؟ ولما لا يلحقها، بل قد يكون لحوقه بها أولى، فالأنثى عادة ما تعير بمثل ذلك .

بل أرى أن يكون الحق في المطالبة بحد القذف لقرابة السبب أيضاً — في الأحوال العادية - لأن العار قد يلحق أحد الزوجين أيضاً، خاصة إذا كان المقذوف هو المرأة، وليس كون علاقة الزوجية قد انتهت بالموت، أنه لا يجوز للزوج الموجود على قيد الحياة ألا يتشفى فيمن لوّث عرض زوجته التي عاشرها بالمعروف زمناً، ثمّ ورثها حين ماتت .

هذا بالنسبة للقذف عموماً، أما في حال قذف الزوج زوجته فلا يمكن– قطعاً – القول بحقه في المطالبة بالحد؛ لأنه لا يعقل أن يطلب الحد من شخصه هو، أو يتشفى في نفسه؛ لذا فيكون الحد مقصوراً على باقي الورثة، ماعدا الابن كما سبق القول.

ولعل الصواب ما ذهب إليه الشافعي في إحدى روايتيه [٩٨] أن اللعان لا يسقط حتى في حال ألا يكون للمرأة وارث نهائياً، فيقوم الإمام باستيفائه لها، حيث يطالب الزوج باللعان لإسقاط الحد عن نفسه، فإن لاعن يسقط الحد، وإلا فلا .

---

(٩٨) الحاوي الكبير، للماوردي (١١ / ٧٨).

وأرجح هذا الرأي؛ لأنه بالإضافة لما ذهب إليه الشافعي من أن الإمام يقوم مقام الورثة في المال فقام مقامهم في استيفاء الحد، أرى أن في حد القذف بعض الحق للمجتمع الذي ينبغي أن يتطهر من هؤلاء الذين يتلاعبون بأعراض المحصنات، وعليه فلابد من عقوبته، حتى لو مات صاحب الحق (المقذوف) وحتى لو لم يكن ثمّ أي ورثة يطالبون بحقوقه، وذلك ردعاً لغيره ممن يفكر أن يستهين بأعراض المؤمنات الغافلات المحصنات، وهو ما يتلاءم مع فكرة الردع الموجودة بكل الحدود، كما أستند إلى ما ذهب إليه الإمام مالك [٩٩] أن الإمام له أن يقيم حد القذف على القاذف، حتى دون مطالبة المقذوف في حال أن يكون سمعه يقذف، وكان معه شهود عدول .

وعلى ذلك، فإن عفا الورثة جميعاً عن الحد، وليس هناك ولد ينفى سقط اللعان؛ لأنه لم يعد يحتاج إليه، فالفراش قد ارتفع بالموت، والحد قد سقط بالعفو وليس هناك ولد ينفى فلم يبق ما يحتاج فيه إلى اللعان فلذلك سقط [١٠٠] .

هذا بخصوص الحد ونفي الولد، أما الإرث، فإن الزوج يرث زوجته طالما ماتت قبله، حتى حال أن يلاعن الزوج لدرء حد أو لنفي نسب؛ لأنه ليس معنى لعانه عدم إرثه من زوجته، ذلك أن الفرقة في كل هذه الحالات قد حصلت بالموت لا باللعان، حيث ذهبت إلى أنه لا تحدث الفرقة إلا بعد تمام اللعان من كل من الزوجين — خلافاً للشافعي الذي سبق رفض رأيه في هذه المسألة .

وقد يقال : أفليس إذا ورثها حقه من حد قذفها؟ فيسقط عنه الحد كما يسقط عنه بالقصاص إذا ورث بعضه؟ والجواب عن ذلك أن حد القصاص لا يبعض ، فإن ورث بعضه سقط كله، أما حد القذف فكله ميراث لكل واحد من الورثة .[١٠١] .

---

(٩٩) مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي (٣ / ٣٢٠).

(١٠٠) نفس المرجع السابق والصفحة.

ومن المناسب أن أذكر هنا رأياً متفرداً وقفت عليه هو لبعض الشيعة الإمامية(١٠٢)، حيث ذهبوا إلى أنه إذا ماتت الزوجة بعد قذف زوجها له وقبل لعانه إياها، فلأحد ورثتها حق لعانه بدلاً منها، وإذا لاعنها يسقط إرث الزوج منها .

وقد استند شيخهم الإمام الطوسي إلى بعض روايات ضعّفها بعض الشيعة أنفسهم، ومنهم العاملي (١٠٣) وذهب إلى أنه لا يمكن لعان أحد ورثتها ؛ لأن في ذلك تغيير لأصل معروف في الشريعة هو أن اللعان إنما يكون بين زوجين لا غير، وأنه لا يمكن قطع الوارث بنفي فعل غيره غالباً، وأنه إذا حلف أنه لم يعلم بزناها، فهذا تغيير للصيغة التي شرعت.

وأقطع بصحة ما ذهب إليه العاملي في رده على هذا المذهب، وأن فيه تغييراً لصريح النصوص ومخالفة صارخة لآيات اللعان، ولإجماع الأمة، وقد قال تعالى : ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥]، كما أتساءل : حتى إذا كان مذهبهم أنه يمكن لعان أحد أولياء الزوجة في حال موتها- ولم يؤسسوا له - فمن أين أتوا أيضاً بحكمهم بعدم إرث الزوج في هذه الحالة؟ وهل قطعت الزوجية بناءً على موت الزوجة أم لعان الوارث الذي هو أصلاً غير جائز .

---

(١٠١) المجموع، شرح المهذب، للنووي (١٧ / ٤٥٥)، البيان في مذهب الشافعي، للعمراني اليمني (١٠ / ٤٧٤).

(١٠٢) تهذيب الأحكام، للطوسي (٨ / ١٩٠).

(١٠٣) وذلك في كتابه : الروضة البهية، شرح اللمعة الدمشقية (٦ / ٢١٥).

المبحث الثاني: موت أحد المتلاعنين بعد البدء في اللعان

إذا تم البدء في اللعان نكون بصدد ثلاث فرضيات :

١ - موت أحد الزوجين قبل تمام لعان الزوج.

٢ - موت أحد الزوجين بعد الانتهاء من لعان الزوج ، وقبل تمام لعان الزوجة.

٣ - موت أحد المتلاعنين بعد تمام اللعان ، وقبل تفريق القاضي.

بالنسبة للفرضية الأولى ، فقد سبق أن قلت إنه إذا مات أحد الزوجين أثناء لعان الزوج ، فكأن الزوج لم يبدأ أصلاً ، ويأخذ نفس الحكم الذي قلنا في حال الموت قبل بدأ اللعان على التفرقة التي قمنا بها بين موت الزوج والزوجة .

أما الحالتان الثانية والثالثة فسوف أقوم بالحديث عن كل منهما في مطلب مستقل ؛ نظراً إلى وجود بعض التفصيلات بهما ، أخصص المطلب الأول للحديث عن فرضية موت أحد الزوجين بعد لعان الزوج ، وقبل تمام لعان الزوجة ، وأخصص المطلب الثاني للحديث عن فرضية موت أحد المتلاعنين بعد تمام اللعان ، وقبل تفريق القاضي .

المطلب الأول: موت أحد الزوجين بعد لعان الزوج وقبل تمام لعان الزوجة

إذا مات الزوج بعد تمام لعانه ، وقبل لعان الزوجة فإن الأمر لا يختلف عند الحنفية والحنابلة [١٠٤] ، حيث يسقط عندهم- لعان الزوجة في هذه الحالة ، ويعتبر الزوج قد مات وعلاقة الزوجية قائمة فترثه زوجته ، وإذا كان قد طالب بنفي الولد لا ينتفي ، وعليه فالزوجة عندهم ترث زوجها في هذه الحالة ؛ لأن سبب الفرقة هي الموت

(١٠٤) المغني، لابن قدامة (٨ / ٦٠)، ورأي الأحناف مأخوذ من كونهم لا يعتبرون بالتفريق ولا نفي النسب إلا بناءً على حكم القاضي، حتى لو انتهى المتلاعنان، وقد مات أحدهما قبل التفريق، فيكون من باب أولى إذا مات قبل تمام اللعان، كما أن رأيهم في هذا الشأن ذكره صاحب موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي (٢ / ٧٦٢).

وليس اللعان، ويظل الولد منتسباً له ؛ لأن لعان الزوج عندهم – كما قلنا – لا يترتب عليه إلا سقوط الحد، وقد سقط فعلاً بالموت، وعلي ذلك فهم يرون أنه يسقط اللعان في هذه الحالة، لعدم وجود معنى أو فائدة له .

أما بالنسبة للإمامين مالك والشافعي [(١٠٥)] فيرون أن عليها اللعان لدرء الحد عن نفسها، غير أن الإمام الشافعي[(١٠٦)] يرى أنه يسقط إرثها في كل الحالات لاعنت أو لم تلتعن، فيما يرى الإمام مالك أنه إذا لاعنت سقط إرثها، ودرأ الحد عنها، وليس عليها عدة وفاة، وإلا ورثت وحدت، وقال أشهب المالكي [(١٠٧)] إنها ترثه لتأخير البينونة بعد الموت .

وعلى ذلك، فبينما يرى الأحناف والحنابلة أنه ثبت نسب الولد بموت الزوج قبل تمام اللعان، لعدم لعان الزوجة، يرى الشافعي ومالك أنه ينتفي نسب الولد بمجرد لعانه، وبينما يرى الجمهور أن الزوجة قد بانت بالموت، يرى الشافعي أنها بانت باللعان .

هذا إذا مات الزوج بعد تمام لعانه، أما إذا ماتت هي بعد لعانه وقبل أن تبدأ في لعانها أو قبل الانتهاء منه، فالأمر لا يتغير عمّا قلنا، وتكون الزوجة قد ماتت قبل

---

(١٠٥) الذخيرة، للقرافي (٤ / ٣٠٧)، الشامل، للدميري الدمياطي (١ / ٤٦٥)، المدونة الكبرى، للإمام مالك (٢/ ٣٦١)، التفريع في فقه الإمام مالك، لابن الجلاب (٢ / ٤٦)، مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي (٢ / ٥١٢).

(١٠٦) استخلصت هذا الرأي مما جاء في كتاب البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني اليمني الشافعي، حيث جاء فيه :" وإذا لاعن بعد موتها فإن ميراثه لا يسقط عنها بذلك؛ لأن الفرقة لم تقع به". ١٠/ ٤٧٤، فبمفهوم المخالفة إنه يسقط ميراثه إذا لاعنها، كما ذكر هذا الرأي صريحاً ابن قدامة في المغني (٨/ ٦٠)، والطحاوي في مختصر اختلاف العلماء (٢ / ٥١٢).

(١٠٧) الذخيرة، للقرافي (٤ / ٣٠٧)، المدونة الكبرى، للإمام مالك (٢ / ٣٦١).

وجود ما يزيل النكاح، فيكون النكاح موجوداً حال الموت، وينقطع بالموت، فيجب التوارث.

وذهب ابن عباس وعكرمة [(١٠٨)] أنه إذا ماتت بعد لعانه لا ترث، وهو رأي الشافعية – كما قلنا – وقال رأي [(١٠٩)]إنه يرثها إن ماتت وإن مات هو لم ترثه.

ولعل الصواب أنه إذا مات الزوج بعد تمام لعانه وكان قد نفى الولد، فإنه ينتفي، فلا يرثه، وقد سبق أن رجحت رأي الشافعي بخصوص نفي الولد بناءً على لعان الزوج وحده، في حال الموت؛ لأنه عارض، فكان ينبغي معه أن تتغير بعض الأحكام، خاصة مع وجود المصلحة في ذلك .

وأرى أنه لا يستثنى إلا حالة أن يكون الزوج قد قذفها في مرض موته، فيظل في هذه الحالة منتسباً له، لوجود شبهة حرمانه من الميراث، أما إذا قذف في صحته ولاعن في مرضه، فينتفي الولد، وأرجح هذا الرأي؛ لأنه إذا كانت الحكمة في الحالة الأولى معاقبة الشخص بنقيض مقصوده؛ لأن الأغلب من الأمور أنه قد قذفها ليلاعنها فتحرم من الميراث هي وولدها، كموجب للفرقة الدائمة التي ثبتت بين الزوجين، فإنّ الموقف مختلف تماماً حال كونه قد قذفها في صحته؛ لأن الفرض حياته لا موته، فلا مبرر للقول بمعاملته بنقيض مقصوده، وذلك حتى إذا لاعنها في مرضه؛ لأن العبرة في ذلك بوقت القذف لا اللعان .

هذا بخصوص نفي الولد، أما الميراث، فإنني سبق أن رجحت أن الفرقة بين الزوجين إنما تترتب على تمام لعان الزوجين، لا لعان الزوجة وحدها كما قال الشافعي، حتى لا تكون لاعنت وهي غير زوجة خلافاً للنص.

---

(١٠٨) المغني، لابن قدامة (٨/ ٦٠).

(١٠٩) هذا الرأي هو لربيعة عنه ابن لهيعة عنه خالد بن يزيد، وقد ذكره الإمام مالك في المدونة الكبرى (٢ / ٣٦١).

فإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا يعني أن الفرقة بين الزوجين قد حدثت بالموت لا باللعان، فيتوارثان، سواء هي التي ماتت قبل لعانها، أو هو الذي مات، وسواء لاعنت بعده أم لم تلتعن، وفي حال أنه هو الذي مات وجبت عليها عدة الوفاة لنفس السبب وهو أنه حيث مات الزوج قبل لعانها فقد انتهت علاقة الزوجية بالموت لا باللعان، فيجب العدة ويحدث التوارث .

ورغم كوني أرى أن الإمام الشافعي قد جانبه الصواب في هذه الجزئية - كما وضحت - إلا أنني أرى أن في موقفه هذا يبدو التناسق الفكري، فهو يرتب الفرقة بين الزوجين على اللعان، فكان من الطبيعي أن يرتب على ذلك حرمان من مات من الزوجين بعد تمام لعان الزوج على إرث الآخر.

وعلى العكس من ذلك أرى أن مذهب الإمام مالك قد وقع في تناقض بخصوص هذه الجزئية من وجهين: أولهما: أنهم ذهبوا إلى أن الفرقة باللعان تكون بعد تمام لعان الزوجة، فإذا كان ذلك، فعلى أي أساس حرموا الزوجة من أن ترث زوجها في حال أنه لاعنها ومات إذا لاعنته هي بعد الموت ؟ والوجه الثاني الذي أقول بوقوع التناقض فيه هو كونهم ورّثوا الزوج إذا ماتت هي في هذه الفترة (بعد لعانه) دون أن ترث هي لو حدث العكس، ومات هو في نفس الفترة، فعلي أي أساس كانت تفرقتهم بين الزوجين ؟ .

ولأن الإمام مالك - دون غيره من الفقهاء - يرى أنه يجوز أن تبدأ الزوجة باللعان، فإذا بدأت الزوجة باللعان قبل زوجها ثمّ ماتت، فقد ذهب المالكية [(١١٠)] إلى أنه في هذه الحالة يعرض عليه اللعان، فإن لاعن فلا ميراث ولا حد، وإلا ورثها وحد.

---

(١١٠) الذخيرة، القرافي (٤/ ٣٠٧).

ويبدو لي أنه في كل الأحوال من مات من الزوجين قبل تمام لعانهما ، فإن الآخر يرثه للسبب الذي قلنا عاليه ، فالعلاقة الزوجية قد انتهت بالوفاة ، وبه استحق الإرث .

المطلب الثاني: موت أحد المتلاعنين بعد تمام اللعان وقبل تفريق القاضي

يرى الحنفية وجمهور الحنابلة أنه لا تترتب فرقة في هذه الحالة ، ولا يترتب نفي للولد على اللعان دون أن يحكم لقاضي بذلك ، وعرضنا في حينه لأدلتهم .

وقال هؤلاء إن الزوج إذا طلّق امرأته بعد اللعان وقبل تفريق القاضي وقع الطلاق ، وإنه إذا أكذب نفسه بعد اللعان وقبل تفريق القاضي حلت له من غير تجديد عقد النكاح [١١١] .

وعلى قولهم هذا ، فإنه إذا مات أحد المتلاعنين بعد تمام اللعان وقبل تفريق القاضي ، فإنه يكون قد مات على الزوجية ، وعلى ذلك تعتد الزوجة للوفاة ، ويحدث التوارث ويثبت النسب [١١٢] .

وقد سبق أن رجحت الرأي القائل بأنه لا ينتظر تفريق القاضي بين المتلاعنين ، لقوة أدلتهم ، وعلى رأسها أنه إذا لم يفرق القاضي بينهما ، فلا يجوز لهما استكمال الحياة الزوجية ، ويحرم عليه معاشرة زوجته ، وذلك في قول الجميع حتى الذين تمسكوا بهذا الرأي ، وعلى رأسهم الأحناف[١١٣] .

لذلك فلعل الصواب أنه لو مات أحد المتلاعنين في هذه الفترة ، أي بعد تمام لعانهما ، وقبل تفريق القاضي ، فإنه يكون مات بعد انتهاء علاقة الزوجية باللعان ، وعليه ، فلا يرث من بقي منهما على قيد الحياة الآخر ، وفي حال وفاة الرجل ، تعتد

---

(١١١) البحر الرائق، لابن نجيم المصري (٤ / ١٢٨).

(١١٢) المبسوط، للسرخسي (٧ / ٤٨)، مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي (٢/ ٥١٢)، الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي (٩ / ٧١١٨).

(١١٣) تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق، للزيلعي (٣ / ١٧)

الزوجة عدة طلاق (لفسخ النكاح باللعان) [١١٤] وليس عدة وفاة، وينتفي نسب الولد الولد الذي نفاه الزوج في لعانه، ويلحق بأمه، ويرثها إذا كانت هي التي ماتت، فيما لا يرث أباه إذا كان هو الذي مات .

المبحث الثالث: موقف قوانين الأحوال الشخصية في الدول العربية من مسألة موت أحد المتلاعنين بعد وجوب اللعان، وقبل تمامه

إذا تناولنا موقف قوانين الأحوال الشخصية من اللعان عموماً، نجد أن هناك بعض قوانين الأحوال الشخصية لم تتطرق أصلاً إلى مسألة اللعان باعتباره وسيلة نفي النسب الثابت بالفراش، ومن هذه القوانين، قانون الأحوال الشخصية المصري، والذي أرى أنه قد جانبه الصواب في ذلك ؛ لأن اللعان ككل أحكام الشريعة الإسلامية هو حكم عام صالح لكل زمان ومكان، ويظل هو الأنسب، والأصلح دائماً للبشرية مهما تطور العلم، واستحدثت المخترعات.

وهناك كثير من قوانين الأحوال الشخصية التي تعرضت للعان، ومنها العراق والأردن والإمارات والكويت والمغرب وغيرهم .

فقد جاء في قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، في مادته ٩٧ (للرجل أن ينفي عنه نسب الولد باللعان خلال سبعة أيام من تاريخ العلم بالولادة شريطة ألا يكون اعترف بأبوته له صراحة أو ضمناً، وتقدم دعوى اللعان خلال ٣٠ يوماً من تاريخ العلم بالولادة) .

---

(١١٤) أجمع الفقهاء على أن عدة الملاعنة هي عدة المطلقة، وروي عن ابن عباس أن عدة الملاعنة تسعة أشهر. الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٣٧/٢٩، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، لمحمد نعيم ساعي ٧٦٩/٢.

ومثل ذلك تماماً ما جاء به قانون الأحوال الشخصية الكويتي رقم ٥١ لسنة ١٩٨٤ ، في مادته ١٧٦.

أما قانون الأحوال الشخصية العماني فقد جاء بحكم مشابه في مادته رقم ٧٩ ، غير أنه جعل المدة التي ينفي الزوج خلالها نفي نسب الولد هي شهر من تاريخ الولادة، أو العلم بها، ومدة إقامة الدعوى شهران من هذا التاريخ.

وقريب من هذا ما جاءت به المادة ١٦٣ من الفصل الثالث من قانون الأحوال الشخصية الأردني لسنة ٢٠١٠م، غير أنها نصت على أنه لابد من نفي الولد خلال خمسة عشر يوماً من التاريخ المذكور، ولم تنص على مدة لإقامة دعوى نفي النسب .

هذا فيما يتعلق باللعان بشكل عام، أما بالنسبة لفرضية موت أحد المتلاعنين بعد قيام سبب اللعان، وقبل إتمامه (وهي المسألة محل البحث) فإن أياً من قوانين الأحوال الشخصية لم يتعرض لها، مما يدفعني إلى القول بضرورة تناول قوانين الأحوال الشخصية لذاك الفرض، والنص عليه صراحة، لأنه من الممكن جداً حدوثه في الواقع العملي .

خاتمة البحث

لقد تناولت في هذا البحث مسألة معينة من المسائل المتعلقة باللعان هي موت أحد الزوجين بعد حدوث ما يوجب اللعان وقبل تمامه، وأثر ذلك الموت في أحكام اللعان، وكان من الضروري لتناول تلك المسألة التطرق لما يوجب اللعان، ومعرفة أحكامه لتوضيح إلى أي مدى أثّر الموت في هذه الفترة على أحكام اللعان .

ولقد توصلت من خلال هذا البحث إلى النتائج التالية :

١ - إن اللعان من الأحكام التي يتفرد بها التشريع الإسلامي، وحكم العمل به واجب ككل أحكام الشريعة الإسلامية .

٢ - إن ما يوجب اللعان أمران : قذف الزوج زوجته، حيث لا بينة له، وإنكاره نفي الولد ولو دون قذف لزوجته .

٣ - تتغير كثير من أحكام اللعان إذا حدث الموت في الفترة بين حدوث ما يوجب اللعان وقبل تمامه، ومن ذلك أنه إذا مات الزوج بعد تمام لعانه، فإن الولد قد انتفى عنه بلعانه، وإذا ماتت الزوجة قبل لعان الزوج وكان قد طالب بنفي الولد يحق له اللعان لنفيه.

٤ - إذا مات الزوج بعد طلب اللعان لنفي الولد، وقبل حدوثه فلورثته الذين لهم المصلحة في نفيه أن يثبتوا ذلك، سواء دخل الزوج بزوجته أم لم يدخل، بشرط ألا يكون الزوج قام بقذف زوجته في مرض موته .

٥ - تتعلق الفرقة بين الزوجين بتمام لعان الزوجين، ولذلك فإذا مات أيهما قبل ذلك ورثه الآخر .

٦ - لم يشرع حد القذف لتشفي المقذوف فحسب، بل وورثته، والمجتمع ككل، ولذا يجوز لكل وارث للمقذوف أن يطالب بحد القذف، وللحاكم أن يفعل ذلك من نفسه إن لم يكن ثمّ ورثة، فإن لاعن الزوج يدرأ عنه الحد، وإلا فلا.

٧ - حيث يمكن إعمال اللعان كوسيلة لنفي النسب، لا يجوز إعمال غيره، وحيث يسقط اللعان ويتعذر الاعتماد عليه يجوز استعمال الوسائل الأخرى – حتى الحديث منها – في أضيق الحدود ومع ما يحيطها من أسباب الحيطة والحذر .

أما أهم ما أوصي به من خلال بحثي ما يلي:

١ - تفعيل أحكام الشريعة الإسلامية وتطبيقها في كل المجتمعات الإسلامية، وعدم الاستعاضة عن هذا التشريع بأي تشريع وضعي آخر؛ لأن في التشريع الإسلامي صالح البلاد والعباد، ولأن البشر مهما بلغوا من الحرص على مصالح

رعاياهم، ومهما بلغوا من الدقة والاحتياط والبراعة في سن التقنينات، فأين هم من الحكيم العليم ؟

٢ - يجب إعمال اللعان، وتفعيله كأحد أحكام الشريعة الإسلامية .

٣ - يجب إعمال الوسائل الأخرى في نفي النسب - بشرط ألا تقدم على اللعان، وأن يكون اللجوء إليها في أضيق الحدود . .

٤ - تضمين أنظمة وقوانين الأحوال الشخصية مواد مستقلة ومفصلة تتناول ما يلي:

-حق ورثة الزوجة في المطالبة بلعان الزوج حال موتها بعد قذفها، وقبل لعانه.

-حق ورثة الزوج نفي الولد الذي طلب نفيه قبل موته ثمّ مات قبل إجراء اللعان.

وبعد ......

فكل توفيق هو من الله وكل خطأ أو سهو هو مني ومن الشيطان .

قائمة مراجع البحث

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: كتب علوم القرآن

[١] أسباب نزول القرآن : الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)، دار النشر : دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ .

ثالثاً : كتب الحديث الشريف

[١] تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير : العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى : ٨٥٢ هـ)، الناشر : دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٩هـ .

[٢] سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، المحقق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره، الناشر : دار الرسالة العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ .

[٣] سنن الدارقطني : أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ .

[٤] شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية : القشيري، تقي الدين أبو الفتح بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العبد(المتوفى : ٧٠٢هـ)، الناشر : مؤسسة الريان، الطبعة السادسة ١٤٢٤هـ .

رابعاً : كتب الفقه الإسلامي

١– الفقه الحنفي :

[١] البحر الرائق، شرح كنز الحقائق : زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ) وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨ه)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي ، الطبعة الثانية ، د.ت

[٢] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦ .

[٣] تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ : عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: ٧٤٣ هـ)

[٤] الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن نس الشِّلْبِيُّ (المتوفى: ١٠٢١ هـ) ، الناشر : المطبعة الكبرى الأميرية ، بولاق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣١٣هـ .

[٥] تحفة الفقهاء : السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (المتوفى: نحو ٥٤٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٤١٤ هـ .

[٦] رد المحتار على الدر المختار : ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ) ، الناشر: دار الفكر -بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤١٢هـ .

[٧] المبسوط، السرخسي : محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ) الناشر: دار المعرفة – بيروت ، د. ط .

٢- الفقه المالكي :

[٨] التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس : عبيد الله بن الحسين بن الحسن أبو القاسم ابن الجَلَّاب المالكي (المتوفى: ٣٧٨هـ، المحقق: سيد كسروي حسن، الناشر : دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

[٩] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: ١٢٣٠هـ)، الناشر: دار الفكر، د. ط، د. ت.

[١٠] الذخيرة : القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، المحقق: جزء ١، ٨، ١٣: محمد حجي، جزء ٢، ٦: سعيد أعراب، جزء ٣ - ٥، ٧، ٩ - ١٢: محمد بو خبزة الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤م .

[١١] الشامل في فقه الإمام مالك : بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر بن عوض، أبو البقاء، تاج الدين السلمي الدَّمِيرِيّ الدِّمْيَاطِيّ المالكي (المتوفى: ٨٠٥هـ)، ضبطه وصححه: أحمد بن عبد الكريم نجيب ، الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ .

[١٢] عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة : أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار الجذامي السعدي المالكي (المتوفى: ٦١٦هـ)، دراسة وتحقيق: أ. د. حميد بن محمد لحمر، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ .

[١٣] المدونة الكبرى : مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ .

[١٤] المقدمات الممهدات : ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: ٥٢٠هـ)، تحقيق: الدكتور محمد حجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ .

٣- الفقه الشافعي :

[١٥] الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني : أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ، الطبعة ١٤١٩ هـ .

[١٦] روضة الطالبين وعمدة المفتين : أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ .

[١٧] المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي) : أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) ، الناشر: دار الفكر ، د. ت.

[١٨] نهاية المطلب في دراية المذهب : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)، حققه وصنع فهارسه: أ. د/ عبد العظيم محمود الدّيب، الناشر: دار المنهاج، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٤- الفقه الحنبلي :

[١٩] الروض المربع شرح زاد المستقنع :البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، وعه حاشية العثيمين وتعليقات الشيخ السعدي ، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، الناشر: دار المؤيد - مؤسسة الرسالة .

[٢٠] الشرح الكبير على متن المقنع : ابن قدامة المقدسي، عبد الرحمن بن محمد بن أحمدبن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: ٦٨٢هـ)، الناشر : دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، د. ت .

[٢١] الكافي في فقه الإمام أحمد : أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)،الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ .

[٢٢] المغني : ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، (المتوفى: ٦٢٠هـ) الناشر: مكتبة القاهرة، د.ط .

٥- الفقه الظاهري:

[٢٣] المحلى بالآثار : ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) ، الناشر: دار الفكر – بيروت، د. طبعة ، د. ت.

٦- فقه الشيعة الإمامية:

[٢٤] تهذيب الأحكام : الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (المتوفى ٤٦٠هـ) تحقيق : السيد حسن الموسوي الخراسان، الناشر : دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الرابعة ١٣٦٥هـ .

[٢٥] الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية : العاملي، الشهيد الأول : محمد بن جمال الدين العاملي - الشهيد الثاني: زين الدين الجبعي العاملي، تحقيق : محمد كلانتر، الناشر : منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى.

٧- الفقه العام

[٢٦] اختلاف الأئمة العلماء : الشيباني ، يحيى بنهُبَيْرَة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، أبو المظفر، عون الدين (المتوفى: ٥٦٠هـ)، المحقق: السيد يوسف أحمد ، الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ

[٢٧] الفقه على المذاهب الأربعة : الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري (المتوفى ١٣٦٠هـ)، دار ابن الهيثم، د. تاريخ .

[٢٨] الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها): الزحيلي، د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، الناشر : دار الفكر، سوريا، الطبعة الرابعة المنقحة.

[٢٩] فقه السنة، السيد سابق، دار الريان للتراث ط٢- القاهرة- ١٤١١.

[٣٠] مختصر اختلاف العلماء : الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، المحقق: د. عبد الله نذير أحمد، الناشر : دار البشاير الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ.

[٣١] الموسوعة الفقهية الكويتية : صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة(من ١٤٠٤ -١٤٢٧هـ) .

[٣٢] موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي : محمد نعيم محمد هاني ساعي، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ.

بحوث منشورة :

[١] انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر ، د. محمد سعيد البوطي – بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، صادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ١٢٢/٤.

[٢] الفقه الإسلامي والحقوق المعنوية، د. عبد السلام داوود العبادي، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، صادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ٢٠١٤/٥.

The death of one of the oath condemners after oath of condemnation [Li'aan] is a must and after it is finished, and its effect on its rules

Dr. Rehab Mustafa Al-Sayed Kamel
Assistant Professor, Qassim Private Colleges,
Buraydah, Qassim, Kingdom of Saudi Arabia

Abstract. This research tackles the problem of the death of one of the couple during the period of oath of condemnation [Li'aan]. This period begins with the cause of oath of condemnation and before starting it or after starting it and before finishing it. The research adopted the inferential and analytical methodology via studying the texts and opinions in context and analyzing them, ending up with inferring the suitable rules. The research came up with the conclusion that oath of condemnation is not achieved upon death. Out of the keenness of not mixing genealogy, the heirs to the husband have the right to confirm the negation of the newborn to husband, and also keeping the right of wife and her heirs to defend her in this situation, they have the right to ask the husband for oath of condemnation even if the wife dies without asking for that.

Key words: oath of condemnation [Li'aan], negation of genealogy, libel, death

مجلة العلوم الشرعية
جامعة *القصيم*، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ٣٥٣-٤٠٨ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

عقود رسم المفتي لابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)
"دراسة وتحقيق"

د. صلاح محمد سالم أبو الحاج
جامعة العلوم الإسلامية العالمية
كلية الشريعة والقانون
عمان، الأردن

ملخص البحث. عقود رسم المفتي لخاتمة المحققين ابن عابدين (١٢٥٢هـ) هي المنظومة الوحيدة في علم رسم المفتي عند الحنفية، وهي أوسع ما جُمِع من مسائل وقواعد علم أصول الإفتاء؛ لذلك كانت أبرز ما يرجع إليه في هذا العلم، وهي مشهورةٌ جداً، ويكثر ذكر الباحثين لها، لكنَّها مع شهرتها لم تنل تحقيقاً علمياً بمفردها، وإنَّما وجدت ضمن شرحها للمصنِّف الذي طُبع ضمن رسائل ابن عابدين قبل أكثر من (١٠٠) سنة، وعدم إفرادها بالخدمة أتعب الدارسين في الاستفادة منها، فرأيتُ أهمية العناية بها وتحقيقها لتتضح صورتها للباحثين، ويزداد الانتفاع بها، وقدّمت قبلها بدارسة موجزةٍ عن المؤلّف، ودراسة عن المنظومة، وتوسَّعت بالتَّعليقات بتوضيح أبياتها وبيان مسائلها وتحقيق قضاياها والاستدلال لها.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين، ومَن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإنَّ عقود رسم المفتي لابن عابدين هي المنظومة الوحيدة التي تتكلّم عن علم رسم المفتي عند الحنفية، وتُعَدُّ من أوسع ما جُمِع وكُتِب في هذا العلم من قواعدَ وأُصولٍ للإفتاء.

وعلم الرسم: هو علم تطبيق الفقه، وهو أحد مكونات الملكة الفقهيّة التي يقدر بها المرء على فهم الفقه ومعايشته وتعليمه والإفتاء به، فهذه الملكة تحتاج **ثلاثة أمور**:

الأول: دراسة الفروع الفقهيّة المختلفة من الأبواب المتعدّدة.

والثاني: دراسة علم الأصول الذي يتعرّف به كيف استخرج الفقه من الأدّلة الشرعيّة.

والثالث: دراسة رسم المفتي، وهو العلم الذي يبحث في كيفيّة تطبيق الفقه والعمل به.

وبدون ضبط العلوم الثلاثة لا يُمكن أن يُستفاد من الفقهِ على الوجهِ المعتبر، والأوّلان علمان مشهوران، وفيهما من المؤلّفات ما لا يُحصى، وتدرسان في المدارس الدِّينيّة وفي المؤسّسات الأكاديميّة المختلفة بصورة عامة.

أما العلم الثالث، فهو منسيٌّ في الدراسات الأكاديميّة، مما أثر سلباً في الدراسة الفقهية، للجهل بالأداة التي يطبق بها الفقه، إلا من رحم الله من أهل الفضل ممن هم قدوة لغيرهم.

وسبب الإهمال لهذا العلم مع أنَّه روح الفقه والجانب التطبيقيّ والعمليّ له، أنَّه كان عند سلفنا الصالح يتلقّاه الطالبُ من أستاذِه بالمصاحبةِ بدون أن يقرأ فيه شيئاً، فيحصل له بالتجربة والملازمة للشيخ كيف يفهم العبارة؟ وكيف يميّز بين المسائل صحيحها من سقيمها؟ وكيف يعرف الراجح؟ وكيف يتعرّف على مناهج الكتب والمؤلفين؟ ومتى يتغيّر الحكم بالضرورة والبلوى؟ وكيف يفهم العرف وتغيّر الزمان؟ وكيف يضبط أصول الأبواب ومباني المسائل؟

وتاريخ الرّسم يرجع لأوّل التّشريع: إذ الكلام في هذا العلم مؤسس في القرآن من اعتبار الضرورة: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، والتيسير: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ورفع الحرج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

والسُّنةُ النبويّةُ مكتنزة بتطبيقاته من حديث طهارة سؤر الهرة: «إنَّها ليست بنجس، إنَّما هي من الطوّافين عليكم أو الطوّافات»[١]، وقوله ﷺ: «يسّروا ولا تعسّروا»[٢]، وقوله ﷺ: «الدين يسر»[٣]، وقول السيدة عائشة رضي الله عنها: «ما خيِّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلاّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»[٤]، وغيرها.

وكلام أئمّتنا في ترجيح المفتى به يرجع إليه كثيراً من اعتبار قواعده المعروفة: الضرورة، والعرف، والمصلحة، وتغيّر الزمان، والحاجة، وعموم البلوى، ولكنَّهم يعبّرون عنها عادة بالاستحسان، فيتركون القياس لهذه الأسباب التي هي مبادئ هذا

---

(١) في سنن الترمذي ١: ١٥٣، وقال: حسن صحيح، وسنن أبي داود ١: ٦٧، وموطأ مالك ١: ٢٢.

(٢) في صحيح البخاري٥: ٢٢٦٩، وصحيح مسلم٣: ١٣٥٩، وغيرها.

(٣) في صحيح البخاري١: ٢٣.

(٤) في صحيح البخاري٧: ١٠١، وصحيح مسلم٤: ١٨١٣، وغيرها.

العلم ؛ لأنَّه لا يمكن تطبيق الفقه بدون مراعاة هذه القواعد، ويختلف اصطلاح العلماء في التعبير عنها.

وهذه القواعد لرسم المفتي هي الأصول التي يرجع إليها المجتهد في المذهب في التخريج والترجيح والإفتاء، فهي تمثل قواعده التي يُعتمد عليها في التعامل مع الأحكام كما يتعامل المجتهد المطلق مع قواعد الأصول من القرآن والسنة والإجماع والقياس.

وما بين أيدينا من هذا هو عبارة عن شذرات متفرّقة وفوائد مذكورة هنا وهناك في كتب علماء الطبقات السابقة، وأوسعها عند المتقدِّمين كلام قاضي خان في مقدمة «فتاواه» المشهورة، وهي في أسطر معدودة.

واهتمّ علماء هذه الطبقة بتقييد هذه الفوائد، بسبب توسّع العلوم، وكثرة الاختلاف مقارنة بما عند المتقدمين، وصاروا يصرّحون بها كثيراً في مؤلفاتهم، مثل: الكادوري (ت٨٣٢هـ) في مقدمة «جامع المضمرات شرح القدوري»[٥]، وابن قُطْلُوبُغا (٨٧٩هـ) في مقدمة «التصحيح»[٦]، وابن نُجيم (ت٩٧٠هـ) في «الأشباه» و«البحر الرائق»، والشرنبلاليّ (١٠٦٩هـ) في «المراقي» و«الشرنبلالية»، ولكن بقيت فوائد متفرّقة يخبر عنها عند الحاجة.

وذكر قدراً منها المرجاني (ت١٢٨٥هـ) في «ناظورة الحقّ»[٧]، واهتمّ بجمعها اللكنوي (ت١٣٠٤هـ) في «مقدمة عمدة الرعاية»[٨] و«النافع الكبير»[٩].

---

(٥) ينظر: الفوائد البهية ص٣٨٠.

(٦) ينظر: التصحيح و الترجيح ص١٢١-١٣٤.

(٧) ينظر: ناظور الحق ص١٦٧-٢١٤.

(٨) ينظر: مقدمة عمدة الرعاية ص٢٨-٧٨.

(٩) ينظر: النافع الكبير ص٧-٣١.

أهمية تحقيق المنظومة:

تكمن في الأهمية الكبيرة للموضوع الذي تبحث فيه، وأنَّه لم يتسنّ لأحدٍ أن يجمع مسائل علم الرسم ويرتّبها كما فعل خاتمة المحققين ابن عابدين، حيث جمعها في هذه المنظومة وشرحها، فهي أوسع ما كتب في هذا العلم إلى يومنا هذا، وفيها أرسى أسسه وقواعده، وجمع ما تفرّق في الكتب من أسس هذا العلم.

فهي المجموع الوحيد في هذا العلم عن علمائنا السابقين، وأنَّه لخاتمة المحققين ابن عابدين، شمس الفقه عند المتأخّرين.

فيكون في تحقيقها ونشرها إثراء للمكتبة الإسلامية، وبيان فضل علماء الأمة المتقدِّمين وما قدَّموه لها من جهدٍ يعظّم الأمانة على اللاحقين وأدائها بما يتناسب مع ذلك الجهد.

الدِّراسات السَّابقة

ففي حدود علم الباحث لم يسبق لهذه المنظومة أن حُقِّقت وخُدِمت وطُبِعت رغم كلِّ الشُّهرة الكبيرة لها، إلا ما كان ضمن شرحها المطبوع مع مجموعة رسائل ابن عابدين قبل أكثر من (١٠٠) سنة، وأُعيد تصويرها في دار إحياء التراث العربي، ومعلومٌ أنَّ مثل هذه الطَّبعات القديمة تعامل معاملةَ المخطوطات في المقابلة والتَّصحيح، كما هو متبعٌ في مناهج بعض الجامعات، وبالتالي ظهرت الحاجة جليةً لتحقيق هذا المنظومة.

ومنهجية البحث: هي المنهجُ الاستردادِيّ التّاريخي بكتابة حياة هذا المؤلّف وجهوده العلمية وتحقيق نصّ المنظومة.

المنهج المتبع في التحقيق

١ -نسخ المنظومة، وضبطُها، ومُقابلتها على عددٍ من النّسخ، واستخراجها من شرحها.

٢ -اعتماد منهج النّسخة الصواب في المتن وليس النّسخة الأم، بإثبات ما هو الصواب في المتن عند المقارنة بين النّسخ؛ لأنه الطريقة الأفضل لتصحيح النصّ، وإثبات ما هو الصواب في الأعلى، فيسهل على القارئ فهم النصّ، والله أعلم.

٣ -الالتزام في كتابة الكلمات بالرسم الإملائي الحديث، وإن خالف رسم المخطوط.

٤ -اعتماد طريق التحشية في خدمة الكتاب: ببيان معاني المفردات والجمل التي تحتاج توضيحاً، والترجمة لما ورد فيه من الأعلام، والتعليق على المسائل بقدر الحاجة، وأفدت كثيراً من شرح ابن عابدين على المنظومة.

٥ -تتبعت المسائل التي أوردها المؤلف في الكتاب مع غيره من الكتب المتخصصة، فوضحتها واستدركت على المؤلف في بعض مسائل المنظومة وبيَّنت الصَّواب فيها.

وكان همّي في كلِّ ذلك، أن تخرج المنظومة مصحّحةً وموضحةً ومنقحةً المسائل، وميسورةً للباحثين والدارسين؛ لينهلوا من عبقها، وأن تكون المرحلة الأولى في دراسة هذا العلم، هي هذه المنظومة مفردةً، مع التوضيح اليسير لما فيها من فوائد بإيجاز، قبل أن يغرق الدارس في بحار شرحها للمؤلّف، فالأَولى في دراسته أن يكون في مرحلة ثانية بعد أن يضبط مسائل المنظومة، والله أعلم.

وتحقيقاً لهذا المقصود، قسمت البحث إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في ترجمة موجزة للنّاظم ابن عابدين، ويتضمن ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونشأته وشيوخه.

المطلب الثاني: تلاميذه ومؤلفاته.

المطلب الثالث: تزكيته وأخلاقه وأحواله وثناء العلماء عليه ووفاته.

المبحث الثاني: دراسة عن المنظومة، وتتضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول: موضوع المنظومة «رسم المفتي».

المطلب الثاني: صحة نسبة المنظومة لابن عابدين.

المطلب الثالث: اسم المنظومة.

المطلب الرابع: وصف نسخ المخطوطات المعتمدة في التحقيق.

المطلب الخامس: صور النسخ المخطوطة.

المبحث الثالث: النص المحقق للمنظومة.

سائلاً المولى ﷻ التوفيق والسداد.

المبحث الأول: في ترجمة موجزة للنّاظم ابن عابدين

قبل الولوج في منظومة رسم المفتي علينا أن نترجم لَمن جمع أشتات هذا العلم في هذه المنظومة، وهو من أشهر العلماء البارزين الذين رزقهم الله قبولاً عجيباً، واشتهر ذكرُهم في البلادِ وبين العباد، فلم يَعُد مُنتسبٌ للعلوم الشَّرعيّة لا يُعرفُه، حتى توافق العلماء على وصفِه بخاتمةِ المحقِّقين؛ لما كان له من الفضلِ الكبيرِ في تحقيقِ مسائل العلم وتحريرها، فكان مَن جاء بعده عالةً عليه فيها، وذلك في التميهد والمطالب الآتية:

التمهيد: في عصره السياسي

عاش ابن عابدين رحمه الله في القرن الثالث عشر من الهجرة، في الفترة ما بين (١١٩٨ - ١٢٥٢هـ)، في ظل الدولة العثمانية، وقد كانت الدولة في مرحلة ضعف شديد، وهزائم متوالية مع أعدائها، واضطرابات شديدة في حكمها، فتولى في عصره السلطة عدد من السلاطين، وهم:

الأول: السلطان سليم الثالث (١٢٠٣ - ١٢٢٢هـ/١٧٨٨ - ١٨٠٧م):

تولى السلطة بعد وفاة عمه عبد الحميد الأول عام (١٢٠٣هـ/١٧٨٨م)، وبدأت في عصره مرحلة جديدة من مراحل الحرب بين الدولة العثمانية وأعدائها، فشرع في إحياء الروح المعنوية في نفوس جنده، واعتمد على تاريخ الدولة العثمانية وما قامت به من أعمال بطولية، فقام بإلقاء خطبة حماسية أمام قادة الدولة في مراسيم تولية عرش الدولة، أشاد فيها بما حققته الجيوش العثمانية من انتصارات في الماضي على أعدائها، وتكلم عن سبب هزائمهم المتأخرة أمام أعدائهم، وهو ابتعادهم عن دينهم، وَحَثهم على ضرورة التضحية والجهاد ضد أعدائهم.

وتوالت الأحداث واستمرت الهزائم، وضعفت الدولة العثمانية، ورأت الدول الأوروبية ضرورة التوصل الى معاهدة مع الدولة العثمانية لجمع الشمل الأوروبي أمام الحركة النابليونية التوسعية، ونجحت الدول الأوروبية في وساطتها، وضاعت آمال الدولة العثمانية وضاعت معها تلك المناطق التي كانت تحت نفوذها، حتى أصبح البحر الأسود تحت رحمة العلم الروسي.

وانتهز أعداء الإسلام تدهور الدولة العثمانية، فاستغلت فرنسا ذلك الضعف وأرسلت حملتها المشهورة بقيادة القائد المشهور نابليون بونابرت سنة

(١٢١٣هـ/١٧٩٨م)، فأعلن السطان سليم الثالث الجهاد ضد فرنسا، واستجاب لدعوته المسلمون في الحجاز، والشام، وشمال أفريقيا[١٠].

الثاني: **السلطان الغازي مصطفى خان الرابع**: ولد سنة (١١٩٣هـ - ١٧٧٩م)، ابن السلطان عبد الحميد الأول، كلف المفتي بتبليغ السلطان سليم خبر عزله، ولم يكن السلطان مصطفى إلا كآلة يديرها مبغضو النظام الجديد كيف شاءوا تبعاً لاهوائهم، فثبت الوزراء الذي لم يقتلوا في الثورة في وظائفهم، واعتمد تعيين قباقجي اوغلي حاكماً لجميع قلاع البوسفور، فأعاد الإنكشارية قدورهم إلى ثكناتهم دلالة على ارتياحهم مما حصل وخلودهم إلى الراحة والسكينة، ولما وصلت أنباء هذه الثورة إلى الجيوش العثمانية المشتغلة بمحاربة الروس عند نهر الطونة شمل الإنكشارية السرور لإبطال النظام الجديد[١١].

الثالث: السلطان محمود خان الثاني (١٢٢٣ - ١٢٥٥هـ/١٨٠٨ - ١٨٣٩م): ابن السلطان عبد الحميد الأول، تولى الحكم وعمره أربع وعشرون سنة، وأرغم في البداية على الانحناء أمام رغبات الإنكشارية، فأمر بإلغاء كل الإصلاحات حتى يرضيهم إلى أن تحين الفرصة لتطبيق وتنفيذ خطط الإصلاح، وكان محمود يتذرع بالصبر انتظاراً لساعة الخلاص من الإنكشارية الذين هددوا كيان الدولة العثمانية.

واشتعلت نار الحرب مع الرّوس، وهُزم العثمانيون واستولى الرّوس على بعض المواقع، وعُزل الصَّدر الأعظم ضياء يوسف باشا وتولى مكانه أحمد باشا الذي انتصر على الروس وأجلاهم عن المواقع التي دخلوها[١٢].

---

(١٠) الدولة العثمانية ص٣٢٠ وما بعدها.

(١١) تاريخ الدولة العلية العثمانية ص٣٩٤.

(١٢) الدولة العثمانية ص ٣٣٩.

المطلب الأول: اسمه ونشأته وشيوخه

أولاً: اسمه ونسبه:

هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم بن نجم الدين بن محمد صالح الدين الشهير بـ«عابدين» ... ابن إسماعيل الأعرج بن جعفر الصادق بن محمد الباقر ابن زين العابدين بن حسين ابن فاطمة بنت الرسول ﷺ(١٣).

ثانياً: ولادته ونشأته ودراسته وشيوخه:

ولد في سنة ثمان وتسعين بعد المائة والألف (١١٩٨هـ)، في دمشق الشام، ونشأ في حِجر والده.

وحفظ القرآن العظيم عن ظهر قلب وهو صغير جداً، وذهب للشيخ سعيد الحموي(١٤) وطلب منه أن يُعلّمه أحكام القراءة بالتجويد، وكان وقتئذٍ لم يبلغ الحلم، فحفظ «الميدانيّة» و«الجزريّة» و«الشاطبيّة»، وقرأها عليه قراءة إتقان وإمعان حتى أتقن فنَّ القراءات بطرقها وأوجُهها.

ثمّ اشتغل عليه بقراءة النحو والصرف وفقه الإمام الشافعيّ، وحفظ «متن الزبد»، وبعض المتون من النحو والصرف والفقه وغير ذلك.

ثمّ حضر على شيخه علاّمة زمانه وفقيه عصره وأوانه السيد محمد شاكر السالمي العمري(١٥)، وقرأ عليه علم المعقول والحديث والتَّفسير، ثمّ ألزمه بالتحوّل لمذهب

---

(١٣) ينظر: قرة عين الأخيار٧: ٤١٩، والأعلام٦: ٢٦٧-٢٦٨، ومعجم المؤلفين٣: ١٤٥.

(١٤) وهو محمد سعيد بن إبراهيم الحموي الدمشقي الشافعي، قال الشطي: كان عالماً جليلاً شيخ القراء بدمشق، له اليد الطولى في علم القراءات وأوجهها وطرقها، انتفع به جماعة من أهل عصره، (١١٦٨-١٢٣٦هـ). ينظر: أعيان دمشق ص١٣١.

(١٥) وهو محمد شاكر بن علي بن سعد بن علي العمري، الدمشقي الخلوتي الحنفي، الشهير والده بـ(العقّاد الحنفي)، قال ابن عابدين: من انتهت إليه الرئاسة في العلوم، وصار المرجع فيها من منطوق ومفهوم، كان من أفراد عصره وبركة أهل مصره، (ت١٢٢٢هـ). ينظر: أعيان دمشق ص١٤٣.

سيدنا أبي حنيفة النعمان، الإمام الأعظم عليه الرحمة الرضوان، وقرأ عليه كتب الفقه وأُصوله حتى برع.

وأتمَّ دراسته على علامة زمانه، وفقيه عصره وأوانه، فقيه النفس الشيخ محمد سعيد الحلبي الشامي(١٦).

وقد أخذ عن مشايخ كثيرين يطول ذكرهم هنا من شاميين ومصريين وحجازيين وعراقيين وروميين، منهم: الشيخ الأمير الكبير المصريّ، وأجازه إجازة عامّة(١٧).

المطلب الثاني: تلاميذه ومؤلفاته

أولاً: تلاميذه:

قال علاء الدين ابن عابدين(١٨): «غالب مَن أخذ عنه وقرأ عليه أكابرُ النّاس وأشرافُهم وأجلاؤهم من الموالي والعلماء الكبار والمفتين والمدرسين وأصحاب التآليف والمشاهير، وقصده النَّاس من الأقطار الشاسعة للقراءة عليه والأخذ عنه».

فدرس عليه مَن يطول ذكرهم ولا يحصى عددُهم من أفاضل وأعيان، فإنَّهم انتفعوا به وأخذوا عنه وعليه تخرّجوا، ومنهم:

١ -الشيخ السيد أحمد أفندي(١٩).

٢ -الشيخ عبد الغني الغنيميّ الميداني(٢٠).

---

(١٦) ينظر: قرة عين الأخيار٧: ٤١٩-٤٢٠.

(١٧) ينظر: قرة عين الأخيار٧: ٧٢٤.

(١٨) في قرة عين الأخيار٧: ٤٢٤.

(١٩) أمين الفتوى بدمشق، وهو ابن شقيقه العلامة السيد عبد الغني، وكان يعتنى ويتفرّس الخير به، وكان ابن عابدين يقول لوالده: دع لي من ولدك السيد أحمد وأنا أُربيه وأعلمه، فعلَّمه القرآن العظيم، وأجازه إجازةً عامةً حتى صار من أفاضل عصره، وله تأليفات عديدة، منها: «شرح مولد ابن حجر»، و«شرح على الحال» لجندي زاده أمين أفندي العباسي. ينظر: قرة عين الأخيار٧: ٤٢٤.

٣ -الشيخ حسن البيطار[٢١]، فإنَّه قرأ عليه «العقود الدرّيّة».

٤ -العالم العلاّمة: أحمد أفندي الاسلامبوليّ[٢٢]، فإنَّه عنه أخذ وبه انتفع وعليه تخرّج[٢٣].

ثانياً: مؤلفاته:

نالت مصنفات ابن عابدين شهرةً كبيرةً جداً، ولا يمكننا هاهنا الوقوف عليها كاملة، وإنَّما نقتصر على إشارة إليها، فمن كتبه:

١ -«رد المحتار على الدر المختار»، قال الشطي[٢٤]: «طبع كثير من مؤلفاته، وعمّ نفعها، واشتهر فضلها، وكان أعظمها نفعاً وأكثرها شهرة حاشيته على الدرّ المختار...»، وقال أيضاً: «قال الشطي: إنَّه علامة فقيه فهامة نبيه، عذب التقرير متفنن في التحرير، لم ينسج عصر على منواله، ولو لم يكن له من الفضل سوى «الحاشية»

---

(٢٠) هو عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقيّ الميداني الحنفي، قال في حلية البشر: «ولديه من المعلومات ما يشق على القلم حشره، ويتعسر على الألسنة نشره، وتأليفاته التي يحق لرائيها أن ينافس بها ويفاخر»، من مؤلفاته: اللباب في شرح القدوري، وكشف الالتباس في شرح البخاري، و شرح العقيدة الطحاوية، (١٢٢٢ – ١٢٩٨ هـ). ينظر: الأعلام ٤: ٣٣، ومعجم المؤلفين ٥: ٢٧٤، وحلية البشر ١: ٨٦٨.

(٢١) هو حسن بن إبراهيم بن حسن بن محمد بن عبد الله الشافعي، الأشعري، النقشبندي، الميداني، الشهير بالبيطار، عالم مشارك في العلوم العقلية والنقلية، من مؤلفاته: إرشاد العباد في فضل الجهاد، توفي بدمشق في غرة رمضان سنة (١٢٧٢ هـ) ودفن في تربة باب الله بالميدان. ينظر: الأعلام ٣: ١٩٤.

(٢٢) هو أحمد بن عمر بن أحمد الاسلامبولي، الدمشقي، الحنفي، فقيه ولد بدمشق وتوفي بها، من مؤلفاته: حواش على الدرر، وتحفة الناسك في بيان المناسك، وكفاية الناسك السالك لزيارة حضرة المصطفى وأداء المناسك، (١٢٢٠ – ١٢٨١ هـ). ينظر: معجم المؤلفين ٢: ٨٢.

(٢٣) ينظر: قرة عين الأخيار٧: ٤٢٤.

(٢٤) في أعيان دمشق ص٢٥٤ –٢٥٥.

التي سارت بها الركبان، وتنافست فيها الناس زماناً بعد زمان لكفته فضيلة تذكر ، ومزِّية تشكر».

٢ -«العقود الدرّيّة في تنقيح الفتاوى الحامديّة»، قال الشطي[٢٥]: «فإنَّه كالحاشية مطبوع مشهور، يرجع إليه ويعتمد عليه».

٣ -«منحة الخالق على البحر الرائق شرح كنز الدقائق» لابن نجيم المصري (ت٩٧٠هـ).

٤ -«نسمات الأسحار على شرح إفاضة الأنوار شرح المنار» للحَصْكَفي (ت١٠٨٨هـ).

٥ -«مجموع جمع فيه من نفائس الفوائد النثرية والشعرية»، وعرائس النكات والملح الأدبية، والألغاز والمعميات، وما يروق النّاظر، ويسرّ الخاطر[٢٦].

٦ -«مجموع رسائل ابن عابدين»، قال علاء الدين ابن عابدين[٢٧]: «وله رسائل عديدة ناهزت الثلاثين في جملة فنون». قال البيطار[٢٨]: «وله من الرسائل في تحرير المسائل نيف وثلاثون رسالة معلومة في ثبته فمن أرادها فليراجعها»، ومنها:

١ -«نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف».

٢ -«تنبيه الولاة والحكام في حكم شاتم خير الأنام أو أحد أصحابه الكرام».

---

(٢٥) في أعيان دمشق ص٢٥٤.

(٢٦) ومعلوم أنها أحد الطرق التربوية، فكل ما كان فيها موافقاً للشريعة الظاهرة المطابقة لكلام أئمة الاجتهاد من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة المستفادة من القرآن الكريم والسنة المطهرة وآثار الصحابة، فهو مقبول، وما صدر من بعض شيوخها مخالف للشريعة فغير مقبول، والله أعلم.

(٢٧) في قرة عين الأخيار٧: ٤٢٠.

(٢٨) ينظر: حلية البشر ١: ١٢٣٠.

٣ -«شرح عقود رسم المفتي».

٤ -«الرحيق المختوم شرح قلائد المنظوم في الفرائض».

٥ -«منهل الواردين من بحار الفيض على ذخر المتأهلين لمسائل الحيض» للبركوي.

٦ -«تحرير النقول في نفقة الفروع والأصول».

٧ -«العقود اللآلي في الأسانيد العوالي».

٨ -«الفوائد العجبية في إعراب الكلمات الغربية»(٢٩).

المطلب الثالث: تزكيته وأخلاقه وأحواله وثناء العلماء عليه ووفاته

أولاً: تزكيته وأخلاقه:

أَخَذَ طريق السَّادة القادرية(٣٠) عن شيخه العقاد ذي الفضل والمزية.

وكان حسن الأخلاق والسِّمات، لا يتكلَّم بكلمةٍ يغيظ بها أحداً من النَّاس أجمعين، اللهم إلا إن رأى منكراً فيغيّره من ساعته على مقتضى الشَّريعة المطهَّرة العادلة.

وكان حريصاً على إفادةِ النَّاس وجبر خواطرهم، مكرماً للعلماء والأشراف وطلبة العلم، ويواسيهم بماله، كثير التصدُّق على ذوي الهيئات من الفقراء الذين لا يسألون النَّاس إلحافاً، بارّاً بوالديه، كثير البرّ والصِّلة لأرحامه، يواسيهم بأفعاله وماله.

---

(٢٩) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وحلية البشر١: ١٢٣١، والأعلام٦: ٢٦٧-٢٦٨، ومعجم المؤلفين٣: ١٤٥.

(٣٠) ينظر: أعيان دمشق ص٢٥٤، وحلية البشر١: ١٢٣١، والأعلام٦: ٢٦٧-٢٦٨، ومعجم المؤلفين٣: ١٤٥.

وكان في رمضان يختمّ كلّ ليلة ختماً كاملاً مع تدبّر معانيه، وكثيراً ما يستغرق ليله بالبكاء والقراءة، ولا يدع وقتاً من الأوقات إلا وهو على طهارة، ويُثابر الوضوء. وكان ورعاً دَيّناً عفيفاً[٣١].

ثانياً: أحواله:

بالجملة كان شغلُه من الدُّنيا التَّعلُّم والتَّعليم، والتَّفهم والتَّفهيم، والإقبال على مولاه، والسَّعي في اكتساب رضاه، مقسّماً زمنه على أنواع الطاعات والعبادات والإفادات، من صيام وقيام، وتدريس وإفتاءٍ وتأليفٍ على الدوام[٣٢].

وكانت ترد إليه الأسئلة من غالب البلاد، وقلَّ أن تقع واقعةٌ مهمةٌ أو مشكلةٌ مدلهمةٌ في سائر البلاد أو بقيةُ المدن الإسلامية أو قراها إلا ويُستفتى فيها مع كثرة العلماء الأكابر والمفتين في كلِّ مدينة.

وكانت كلمتُه نافذةٌ وشفاعتُه مقبولةٌ وكتاباته ميمونة، ما كتب لأحد شيئاً إلا وانتفع به؛ لصدق نيّتِه وحسن سريرته، وقوّة يقينه، وشدّة دينه، وصلابتة فيه.

وكان مهاباً مطاعاً، نافذ الكلمة عند الحُكّام وأعيان النّاس، يأكل من مال تجارته بمباشرة شريكه مدّة حياته.

وكان غيوراً على أهل العلم والشرف، ناصراً لهم، دافعاً عنهم ما استطاع[٣٣].

ثالثاً: ثناء العلماء عليه:

قال البيطار[٣٤]: «الشيخ الإمام العالم العلامة، والجهبذ الفهامة، قطب الديار الدمشقية، وعمدة البلاد الشامية والمصرية، المفسر المحدث الفقيه النحوي اللغوي

---

(٣١) ينظر: قرة عين الأخيار٧: ٤٢٢.

(٣٢) ينظر: قرة عين الأخيار٧: ٤٢٠.

(٣٣) ينظر: قرة عين الأخيار٧: ٤٢١.

(٣٤) في حلية البشر١: ١٢٣٠.

البياني العروضي الذكي النبيه، الدمشقي الأصل والمولد، الحسيب النسيب الشريف الذات والمحتد...».

قال ابنُه علاء الدين ابن عابدين[٣٥]: «علاّمةُ زمانه على الإطلاق، مَن انتهت إليه الرئاسة باستحقاق، الإمام المتقن، والعلامة المتفنن، العلامة الثاني، مَن لا يوجد له ثاني[٣٦]، الحسيب النَّسيب، الفاضل الأديب، الجامع بين شرفي العلم والنَّسب، والمستمسك بمولاه بأقوى سبب، والجامع بين الشَّريعة والحقيقة، وعلوم المعقول والمنقول، والتصوّف والطريقة، أعلم العلماء العاملين، أفضل الفضلاء الفاضلين، سيدي وعمدتي علامة الأنام، مرجع الخاصّ والعامّ».

وقال الشطي[٣٧]: «الشيخ الإمام العالم العلامة، المحقق المدقّق، الفقيه النحوي الفرضي الحيسوبي، الأديب الشاعر المتفنّن، حلاّل المشكلات، وكشّاف المعضلات، فقيه البلاد الشامية، وبدر العصابة الحسينية».

وقال أيضاً[٣٨]: « وجملة القول في صاحب الترجمة: أنَّه علامة فقيه فهامة نبيه، عذب التقرير، متفنن في التحرير، لم ينسج عصره على منواله...».

رابعاً: وفاته:

مات رحمه الله تعالى ضحوة يوم الأربعاء الحادي والعشرين من ربيع الثاني سنة (١٢٥٢هـ)، وكانت مدّة حياته قريباً من أربع وخمسين سنة، ودُفِن بمقبرة في باب الصَّغير في التربة الفوقانية، وكان قبل موته بعشرين يوماً قد اتخذ لنفسه القبر الذي دفن

---

(٣٥) في قرة عين الأخيار٧: ٤١٩.

(٣٦) أي من ليس شبيه في مقدار ما بلغ من الفضل والعلم في أهل زمانه....

(٣٧) في أعيان دمشق ص٢٥٢.

(٣٨) في أعيان دمشق ص٢٥٥.

فيه، وكان فيه بوصية منه لمجاورته لقبر العلامتين: الشيخ العلائيّ شارح «التنوير»، والشيخ صالح الجينينيّ إمام الحديث.

وصُلِّي عليه غائبة في أكثر البلاد[٣٩].

المبحث الثاني: دراسة عن المنظومة

وتتضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول: موضوع المنظومة «رسم المفتي»

والمقصود بقواعد رسم المفتي هو قواعد الإفتاء، فهو علم يبحث في كيفيّة تطبيق الفقه في الواقع، وأصوله هي: الضرورة، والحاجة، ورفع الحرج، والتّيسير، وتغيّر الزّمان، والعرف، والمصلحة، وعامّة الأحكام الفقهيّة متعلّقة بهذه الأمور، فكان لها تأثيرها البالغ في اختلافها من مجتهد إلى مجتهد، بسبب اختلاف بيئات الفقهاء وعصورهم، فقد كان لذلك أثر كبير في اختلافهم في كثير من الأحكام والفروع، حتى إنَّ الفقيه الواحدَ كان يرجع عن كثيرٍ من أقوالِه إلى أقوال أُخرى إذا تعرّض لبيئةٍ جديدةٍ تُخالف البيئة التي كان فيها.

قال ابن عابدين[٤٠]: «وكثيرٌ منها ما يُبَيِّنُه المجتهدُ على ما كان في عرفِ زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أوّلاً؛ ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: أنَّه لا بُدّ فيه من معرفةِ عادات الناس.

فكثيرٌ من الأحكام تختلفُ باختلافِ الزَّمان؛ لتغيّر عرف أهله، أو لحدوثِ ضرورةٍ، أو فساد أهلِ الزّمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أَوّلاً للزم منه

---

(٣٩) ينظر: قرة عين الأخيار٧: ٤٢٥.

(٤٠) في نشر العَرف ٢: ١٢٣.

المشقّة والضرر بالناس، ولخالف الشَّريعة المبنيّةَ على التّخفيف والتَّيسير ودفع الضرر والفساد؛ لبقاء العالم على أتمّ نظام وأحسن إحكام».

ومثاله (٧٩): التّزكية في العدالة: إنَّ الحكم أنَّه لا تقبل إلا شهادة العدل، كما شهد القرآن؛ قال ﷻ: ﴿ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ البقرة: ٢٨٢، والعرف يُساعدنا في معرفةِ العدل، ففي زمن أبي حنيفة: لم يَحتج للتّزكية في العدالة؛ لأنَّ النّاس عدول، أما في زمن الصَّاحبين فقد تغيّرت أحوال النّاس، فنحتاج لتحقُّق علّة الحكم من العدالة بالتَّزكية، فمَن لم يكن عدلاً لا تُقبل شهادته، هذا هو الحكم، ولكن كيف نتعرَّف على العدالة، حيث أمكن ذلك بالعرف.

ومثال آخر (٨٠): تحقق المقصود من المبيع في خيار الرؤية: إنَّه يثبت خيار الرُّؤية لَمن لم يرَ المقصود من المبيع حتى يتحقَّق تمام الرِّضا، ففي عرف أبي حنيفة: يُمكن معرفة الدَّار بالنَّظر إليها من ساحتِها بدون الدُّخول في غرفِها؛ لأنَّ الدُّورَ في زمنه متشابهة، وفي زمن زُفر: لم تعد الدُّور متشابهة، فلا يُمكن الوقوف على المقصودِ منها إلا بالدُّخول في غرفِ الدَّار، فالحكمُ ثابتٌ ـ وهو ثبوتُ الخيار ـ حتى يقفَ على المقصودِ من المبيع، والعلّة هي التحقَّق من المقصود من المبيع، والعرف عرَّفنا أنَّ العلّة في زمن أبي حنيفة: تتحقَّق بالنَّظر من السَّاحة، وفي زمن زُفر: بدخول الغرف.

وهذا العلم ينبغي أن يَنال اهتماماً كبيراً من المشتغلين في الفقه، فلا سبيل لنا للتّرجيح بين الأقوال الفقهيّة إلا به، ولا فهم الخلاف الحاصل بين علماء المذهب إلا من خلاله، ولا إعمال الفقه في الواقع بدونه، فهو أقربُ ما يكون بالرّوح للفقه؛ إذ بدونه لا حياة له.

وفي ظنِّي أنَّ هذا التّراجعَ الذي حَصَلَ لعلم الفقه في هذا الزّمان حتى أصبح علماً نظريّاً في حياتنا الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والعسكريّة والقضائيّة لهو عائد لأمرين:

١ -ترك الدراسة المتعمّقة المتمكّنة في الفقه.

٢ -إهمال علم رسم المفتي، فمَن لم يضبطه ويُدركه لن يتمكَّن من تطبيقِ الفقه واختيارِ الأنسب للواقع وفهم كيفيةِ التعاملِ معه.

لذلك أقول: إنَّ دراسةَ الفروع كما مَرَّ تُكوِّن (٥٠)٪ من علم الفقيه، و(٥٠)٪ هي قواعدُ رسم الإفتاء، وهي على قسمين: جانب نظري لقواعد الإفتاء يمثل (٢٥)٪ من علم الفقه كما هو في المنظومة التي بين أيدينا، وجانب عمليّ: وهو المعرفة الحقيقية المتبصّرة بالواقع الذي يريد الإفتاء به وتنظيمه وترتيبه على أجمل طريقة وأحسنِ سلوك تمثل (٢٥)٪ من علم الفقه؛ لذلك كَثُرَ قولُهم: «مَن لم يكن عالماً بأهلِ زمانه فهو جاهل»[٤١].

وهذا العلم يُمثِّلُ الحلقة ما بين المسائل الفقهيّة المدوّنة في الكتب وما بين الواقع المعاش للنّاس في كافّة مناحي الحياة، فمَن فقده فهو فاقدٌ للعلم حكماً؛ إذ لا خير في علمٍ بلا عمل، وفاقدُه فاقدٌ للعمل به لنفسه ولغيره.

وأحوج ما نحتاج إليه في هذه الأيّام هو إظهارُ رسم المفتي في علمٍ مستقلٍّ له قواعدُه وأسسُه ومبادئه، متيسِّرُ الدراسة لكلِّ المتفقهة، ويكون أحد البرامج المقرَّرة في المدارس الشرعيّة وكليّات الشريعة، وبدون ذلك سنبقى في دراستنا الشرعيّة أقرب إلى النّظرية من التّطبيق.

---

(٤١) ينظر: رد المحتار٢: ٤٧.

وهذا العلمُ هو الأصولُ التي يعتمدُ عليها المجتهدُ في المذهبِ في التّرجيح والتّفريع والتّطبيق والإفتاء، كما يعتمد المجتهدُ المستقلّ على أصولِ الفقه لاستخراج الأحكام من الكتاب والسّنّة والآثار والتّرجيح بينها، فكما لا غنى للمجتهد المطلق عن أصول الفقه ـ فهي القواعد التي تُمَكّنه من القيامِ بعلمه واستفراغ جهده في استنباط الأحكام، وهي آلته في ذلك ـ فكذلك العالم في المذهب، فإنَّ رسمَ المفتي هي الأداة التي يتمكَّن بها من القيام بعمله، وبذل جهده في إنزال الفقه على الواقع، والخروج من دائرة الخلاف، وتلبية حاجات مجتمعه، فهي الوسيلة لذلك.

وكما أنَّ أُصولَ المجتهد المطلق تدور في محاور رئيسة فيها العديد من القواعد الأصوليّة وهي: الكتاب والسّنّة والإجماع والقياس، فكذلك فإنَّ أصولَ المجتهد في المذهب لها محاور رئيسةٌ مليئةٌ بقواعدِ الإفتاء، وهذه المحاور: هي الضرورة والعرف والتيسير، فهذه هي الأُصول الكبرى في رسم المفتي التي يرتكز عليها المفتي في فهمه وضبطِهِ وتطبيقِهِ للفقه.

المطلب الثاني: صحة نسبة المنظومة لابن عابدين

يُقطع بصحّة نسبة المنظومة لابن عابدين لأسباب عديدة، منها:

١ -نسبها ابن عابدين لنفسه في مقدمة المنظومة، حيث ذكر اسمه بقوله: «وبعد: فالعبد الفقير المذنب محمد بن عابدين ....». وهذه أقوى الطرق في صحة نسبة الكتاب لمؤلّفه.

٢ -نسبها ابن عابدين لنفسه في مواضع عديدةٍ من كتبِهِ الأُخرى، مثل: «رد المحتار»[٤٢] و«نشر العَرف»[٤٣]، وغيرها.

---

(٤٢) رد المحتار١: ٧، ٣: ٥٢، ٤: ٤٣٤، ٤: ٣٦٢، ٥: ٣٦١.

(٤٣) نشر العَرف ص١.

٣ -نسبها لابن عابدين عامّة مَن ترجم له: كابنِه علاء الدين ابن عابدين[٤٤] والشَّطي[٤٥] وغيرهم.

المطلب الثالث: اسم المنظومة

الاسم الحرفي الكامل لها هو: «عقود رسم المفتي»، هكذا سمّاها به ابنُ عابدين في مقدمة النظم، حيث قال: «سميته عقود رسم المفتي»، وكذا في «نشر العَرف»، فقال[٤٦]: «شرحت أرجوزتي التي سميتها عقود رسم المفتي»، والشطي، فقال[٤٧]: «وشرح منظومته المسمّاة بعقود رسم المفتي».

والأكثر شيوعاً، هو ذكر الاسم بالمعنى والوصف، وهو «منظومة رسم المفتي»، وذكرها بهذا الاسم ابن عابدين في أكثر المواضع من «رد المحتار»[٤٨].

المطلب الرابع: وصف نسخ المخطوطات المعتمدة في التحقيق

لم أقف على نسخة مخطوطة منفردة للمنظومة بدون شرحها لابن عابدين، فأخرجتُ المنظومة من النسخ المخطوطة لشرحها، وأفردتُها لوحدها، واعتمدتُ في المقابلة للمنظومة والتَّصحيح على نسخ الشَّرح الآتية:

---

(٤٤) في قرة عين الأخيار٧: ٤٢٠.

(٤٥) في أعيان دمشق ص٢٥٥.

(٤٦) نشر العَرف ص١.

(٤٧) في أعيان دمشق ص٢٥٥.

(٤٨) في رد المحتار ٣: ٥٢، ٤: ٤٣٤، ٤: ٣٦٢، ٥: ٣٦١، وغيرها.

النسخة (أ):

وهي نسخة لشرح عقود رسم المفتي من مخطوطات الأزهر الشريف، برقم (٣٢٦١٨٥)، وتقع في (٣٠) ورقة، وتحتوي كل صفحة (٢٥) سطراً، وهي بخط مقروء.

النسخة (ب):

وهي نسخة لشرح عقود رسم المفتي ضمن مخطوطات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، برقم (٢٩١٩)، وتقع في (٢٧) ورقة، وتحتوي كل صفحة (٣٣) سطراً، وهي نسخة تامة، كتبت المنظومة بالأحمر والشرح بالأسود مؤطرة بماء الذهب، وعليها تملك باسم أمين رسلان وختمة، وعليها تصويبات وتعاليق وفيها تعقيبات.

النسخة (جـ):

وهي نسخة لشرح عقود رسم المفتي مع شفاء العليل وبل الغليل لابن عابدين، من مخطوطات الألوكة، برقم (٩٤٤)، وتقع (٨٠) ورقة، وتحتوي كل صفحة (١٨) سطراً، وهي بخط جيد معتاد.

المطلب الخامس: صور النسخ المخطوطة

ملاحظة:

[حذفت النسخ للمخطوطات وأرسلت للمشرف على المجلة لعدم قدرة الموقع التحميل مع الصور]

المبحث الثالث: النص المحقق للمنظومة

بِاسمِ الإلهِ شَارِعِ الأَحْكَامِ ... مَعَ حَمْدِهِ أَبْدَأُ في نِظَامِي

ثمّ الصَّلاةُ والسَّلامُ سَرمداً ... عَلَى نَبيّ قَدْ أَتَانا بالهُدَى

وآلهِ وصَحْبِهِ الكِرامِ ... عَلَى ممرّ الدَّهْرِ والأعْوَامِ

وبَعْدُ فالعَبْدُ الفَقِيرُ المذْنِبُ ... محمّدُ بنُ عَابِدِينَ يَطْلُبُ

تَوْفِيقَ ربّه الكريمِ الوَاحِدِ ... وَالفَوْزَ بالقَبُولِ في المقَاصِدِ

وفي نظامِ جوهر نضيد ... وعقد درّ باهرٍ فريد

سَمّيْتَهُ عُقُودَ رَسْمِ المفْتِي[٤٩] ... يَحْتَاجُهُ العَامِلُ أَوْ مَنْ يُفْتِي

وَهَا أنَا أشرعُ في المقْصُودِ ... مُسْتَمْنِحَاً مِنْ فَيضِ بحرِ الجُود

اعْلَمْ بأنَّ الوَاجِبَ اتّباعُ مَا ... تَرْجِيحُه عَنْ أَهْلِهِ قَدْ عُلِمَا

أوْ كَانَ ظَاهرَ الرِّوَايةِ وَلَمْ ... يُرَجِّحُوا خَلافَ ذاكَ فَاعْلم[٥٠]

---

(٤٩) أي: العلامة التي تدل المفتي على ما يفتي به، ينظر: رد المحتار١: ٦٩.

(٥٠) ومعناه: لا يجوز العمل بغير الراجح في المذهب، والمرجوح في مقابل الراجح لا عبرة به ولا يعتمد عليه إجمالاً، قال ابن عابدين في الشرح ص ٢٤٩: «الواجبَ على مَن أرادَ أن يعملَ لنفسِهِ، أو يُفتي غيرَه، أن يتَّبعَ القولَ الذي رجَّحُه علماءُ مذهبه، فلا يجوز له العملُ أو الإفتاءُ بالمرجوحِ، إلاّ في بعضِ المواضع»، وقال ابن الصلاح في أدب المفتي والمستفتي ص١٢٥: «واعلم مَن يكتفي بأن يكون فتواه أو عمله موافقاً لقولٍ أو وجهٍ في المسألة ويعمل بما شاء مِنَ الأقوال أو الوجوه مِنْ غير نظر في الترجيح، فقد جهل وخرق الإجماع»، وقال ابن قُطْلوبُغا في التصحيح ق١/أ: «اتباع الهوى حرامٌ، والمرجوحُ في مقابلةِ الرّاجح بمنزلة العدم، والترجيحُ بغير مرجِّح في المتقابلات ممنوعٌ».

ودليل هذه المسألة: أنَّ الحقَّ عند الله ﷻ واحدٌ، وهو قول أهل السنة؛ فعن عمرو بن العاص ﵁ قال ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» في صحيح مسلم١: ١٣٤، فالقائلون بعدم الأخذ بالقول الراجح والاختيار كما يريدون واقعون في مذهب المعتزلة في تعدد الحقّ، وهذا مهلكةٌ.

وكتب ظاهرِ الروايةِ أتتْ ستّاً وبالأصولِ أَيضاً سميتْ
صنَّفَها مُحمّدٌ الشيبانيّ حَرَّرَ فيها المذهبَ النُّعْمَاني
الجامع الصغير والكبير والسير الكبير والصغير
ثُمَّ الزيادات مع المبسوط تواترت بالسند المضبوط(٥١)

وَذُكِرَ طريقان لمعرفة الرَّاجح، وهما:

١- أن يكون التَّرجيحُ صادراً مِنْ أهل الاجتهاد في المذهب، فلا يعتدّ بترجيح مَنْ ليس من أهل الترجيح، وهذا صريحٌ بيِّنٌ مِنْ خاتمةِ المحقِّقين ابنِ عابدين بأنَّه لا يجوز الخوض في التَّرجيحِ بين الأقوال في المذهبِ الواحدِ إلاّ لمن له أهليّة النَّظر في ذلك، بأن بلغ مرتبةً مِنَ الاجتهادِ تُمَكِّنه منه؛ لأنَّه ضربُ اجتهاد، فكيف بمَن يُرجِّحُ بين المذاهب وهو ليس من أهلها، قال ابنُ الهُمام: «والتَّحقيقُ أنَّ المفتي في الوقائع لا بد له مِنْ ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس»، ينظر: رد المحتار٢: ٣٩٨.

وهذا يوقعنا في قول المعتزلة: أنَّ الحقَّ عند الله متعدد، وهو ما يغفل عنه، حيث يختار من الأقوال ما يشاء من غير ترجيح، فالله المستعان.

٢- أن يكون مذكوراً في كتب ظاهر الرواية، فهذا ترجيحٌ له مِنْ محمد بن الحسن بذكر القول في ظاهر الرِّواية، إلا إذا وجدناهم رجَّحوا غير ما في ظاهر الّرواية، فإننا نعمل بترجيحهم؛ لأنَّهم لم يَعدلوا عنه إلا لأسباب: كتغيّر العرف والحرج والضَّرورة، واللازمُ في حقّ المفتي والمدرِّس قول المجتهد في المذهب لا قول المجتهد المطلق.

قال ابن عابدين في رد المحتار١: ١٩٢: «ولا يخفى أنَّ المتأخرين ... كصاحب «الهداية» وقاضي خان وغيرهما مِنْ أهل التَّرجيح هم أعلمُ بالمذهب منّا، فعلينا اتباع ما رجَّحوه وما صحَّحوه كما لو أَفتونا في حياتهم».

(٥١) معناه: أنَّ كتب ظاهر الرواية يطلق عليها أيضاً: رواية الأصول، وظاهر المذهب: وهي مسائل رُويت عن أصحاب المذهب، وهم: أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، وقد يلحق بهم زفر والحسن وغيرهما ممَّن أخذ الفقه عن أبي حنيفة، لكن الغالب الشائع في ظاهر الرواية أن يكون قول الثلاثة أو قول بعضهم، وسُمّيت بظاهر الرواية؛ لأنَّها رويت عن محمد برواية الثقات، فهي ثابتة عنه إمّا متواترة أو مشهورة. ينظر: شرح رسم المفتي ص١٦، وغيره.

وكلام محقِّق «الأصل» الدكتور محمد بوينوكالن في مقدمة الأصل ١: ١١٣يشير إلى عدم ذكر الحسن في ظاهر الرواية، حيث قال: «يَذكر الإمام محمد في الكتاب أراء أستاذيه أبي حنيفة وأبي يوسف ورأيه في مواضع

كثيرة جداً من الكتاب، وَيَذكر نادراً آراء غيرهم مثل: زفر وابن أبي ليلى وسفيان، ويذكر نادراً قول أهل المدينة».

واختلفوا في تحديد كتب ظاهر الرواية على أقوال:

١- أنَّها ستة كتب: «الجامع الصغير» و«الجامع الكبير» و«السير الصغير» و«السير الكبير» و«المبسوط» و«الزيادات»، واختاره اللكنوي في عمدة الرعاية ١: ٢٩، والنحلاوي في الدرر المباحة ص٢٣٢، والكشميري في فيض الباري٢: ٢٦٦، وعلي حيدر في درر الحكام شرح مجلة الأحكام٤: ٦٠٧، والعثماني في أصول الإفتاء ص٢٣، والمجددي في أدب المفتي ص٥٧٠ ، وابن عابدين في رد المحتار ١: ٤٧، وشرح رسم المفتي ص١٦، والعقود الدرية١: ١٧٠، وفي موضع آخر٢: ٣١٠، قال: «المراد بالمذهب ما يذكر في كتب ظاهر الرواية الخمسة التي هي: المبسوط، والسير الكبير، والسير الصغير، والجامع الكبير، والجامع الصغير من كتب الإمام محمد بن الحسن»، حيث جعلها خمسة وأخرج الزيادات، فلعله سبق قلم منه، لتعارضه مع ما ذكره في مواضع أخرى

٢- أنَّها أربعة كتب، فلم يَعدّ «االسير» بقسميه منها، واختاره البابرتي في العناية ٨: ٣٧١ وقاضي زاده في نتائج الأفكار ٨: ٩،٣٧١: ١٠٤، إذ قالا: «المرادُ بظاهر الرواية عند الفقهاء: رواية «الجامعين» و«المبسوط» و«الزيادات»، ويعبَّر عنها بظاهر الرواية، والمراد بغير ظاهر الرواية: رواية غيرها».

٣- أنَّها خمسة كتب، فلم يعدّ «السير الصغير» منها، واختار ابن مازه في المحيط البرهاني١: ٢٩، وطاشكبرى زاده في مفتاح السعادة ٢: ٢٣٧، وحاجي خليفة في كشف الظنون ٢: ١٢٨٣، والحموي في غمز عيون البصائر٤: ٣٢٢.

والقول الثالث هو الرّاجح؛ لأننا عند مقابلة كتاب «السِّير الصغير» المطبوع (طبعة السير الصغير بتحقيق: مجيد خدوري، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٥م، ط١) مع «كتاب السير» من كتاب «الأصل» ١: ٤٢١ .٥٣٨، (طبعة قطر) لمحمد بن الحسن الشيباني نجد أنَّهما لا يختلفان عن بعضهما أبداً، فلعله سُمِّي بالصغير؛ تمييزاً له عن «السِّير الكبير» الذي ألفه محمد بن الحسن مستقلاً، وشرحه السَّرَخْسيّ وغيره.

واختلفوا في تحديد ظاهر الرواية والأصول:

١- ذهب الجمهور: أنَّه لا فرق بينهما، وانتصر لهم ابن عابدين في شرح رسم المفتي ص١٦-١٨.

٢- ذهب بعضهم: كالبابرتي في العناية١: ١٣٦وابن كمال باشا، كما شرح رسم المفتي ص١٧-١٨، وطاشكبرى زاده إلى الفرق بينهما، فقال طاشكبرى في مفتاح السعادة ٢: ٢٣٧: «إنَّهم يُعبّرون عن «المبسوط» و«الزيادات» و«الجامعين» برواية الأصول، وعن «المبسوط» و«الجامع الصغير» و«السير الكبير» بظاهر الرواية، ومشهور الرواية».

كذا له مَسائلُ النَّوادرْ إسنادُها في الكتب غيرُ ظاهرْ[٥٢]

والراجح ما ذهب له الجمهور؛ لأنَّ الاستخدام الشائع في عامة الكتب استعمال رواية الأصول مرادفة لظاهر الرواية، ينظر: شرح السير الكبير١: ١٨٧١، والنكت للسرخسي ص٣٦، والهداية٣: ١٨٤، والبدائع١: ٦٣، وغيرها.

(٥٢) معناه: أنَّ كتب غير ظاهر الرواية: هي المسائل التي رويت عن الأئمّة، لكن في غير كتب ظاهر الرواية، وهي على أقسام:

أولاً: كتب لم تشتهر عن مُحمّد، ولم تروَ عنه بطرق كطرق الكتب الأُول، وهي:

١- «الكيانيات»: وهي مسائل جمعها محمد لرجل يسمى كيان، وقد يوجد في بعض الكتب «الكيسانيات»، وقالوا: جمعها كيسان، وهي بلدة، قال طاشكبرى في مفتاح السعادة ٢: ٢٣٧: «لكن هذا غير صحيح، والصحيح الأول»، وقال الكوثريّ في بلوغ الأماني ص٦٦: «هي مسائل رواها سليمانُ بن شعيب عن أبيه عن محمد، ويقال لها الأمالي».

٢- «الرقيَّات»: وهي مسائل جمعها محمد حين كان قاضياً بالرقّة، قال الكوثريّ في بلوغ الأماني ص٦٦: «رواها عنه محمد سماعة وكان معه طول بقاء محمد بن الحسن بها».

٣- «الجُرجانيّات»: وهي مسائل جمعها محمد بجرجان، قال الكوثري في بلوغ الأماني ص٦٦: «ويرويها علي بن صالح الجرجاني».

٤- «الهارونيّات»: وهي مسائل جمعها محمد لرجل مسمَّى بهارون، وفي المظاهري ص٦٨: مسائل جمعها محمد في زمن هارون الرشيد.

٥- «الكسب» يقال: إنَّه مات قبل أن يتمه، وكانوا سألوه أن يؤلف كتاباً في الورع، فجاوبهم بأني ألفت كتاباً في البيوع، يريد أنَّ المرء إذا طاب مكسبه حسن عمله، فلما أصروا على الطلب بدأ في تأليف هذا الكتاب...

ثانياً: كتب محمد التي يغلب فيها الحديث، فَبَين أيدينا:

١- «موطأ محمد» بروايته عن مالك، وفيه ما يزيد على ألف حديث وأثر من مرفوع وموقوف مما رواه عن مالك، وفيه نحو مئة وخمسة وسبعون حديثاً عن نحو أربعين شيخاً سوى مالك...، وعليه شروح عديدة، منها: «شرح القاري»، و«شرح البيري»، و«شرح عثمان الكماخي»، وشرح اللكنوي المسمى «التعليق الممجد»...

٢- «الحجة»، المعروفة بالحجج في الاحتجاج على أهل المدينة.

وَبَعْدَها مَسَائلُ النَّوازِلِ خَرَّجَها الأشياخُ بالدلائل(٥٣)

٣- «الآثار»، يروي فيه عن أبي حنيفة أحاديث مرفوعة وموقوفة ومرسلة، ويكثر جداً عن إبراهيم النخعي شيخ الطريقة العراقية، ويروي فيه قليلاً عن نحو عشرين شيخاً سوى أبي حنيفة، وهو كتاب نافع للغاية، وللمشايخ عناية خاصة بروايته في أثباتهم، وقد ألَّف ابن حجر «الإيثار بمعرفة رواة الآثار» في رجالة باقتراح صاحبه العلامة قاسم الحافظ، ثم ألَّف هو أيضاً كتاباً آخر في رجاله، ينظر: بلوغ الأماني ص٦٥-٦٦.

قال العثمانيّ في أصول الإفتاء ص١٣٩: «والظاهر أنَّها وإن كانت بمثابة كتب ظاهر الرواية في صحة نسبتها إلى الإمام محمد، واشتهارها فيما بين أهل العلم، ولكنَّها ليست موضوعة لبيان المذهب وفروعه،... وكتب ظاهر الرواية فإنَّها وضعت لبيان المذهب أصلاً، فصارت هي المعتمدةُ لمعرفة المذهب الحنفي، ولعلّ من أجل هذا لم يذكر الفقهاء الحنفيّة هذه الكتب لا في ظاهر الرواية ولا في النّوادر؛ لأنّها ليست من النّوادر لشهرتها عن الإمام محمّد، وليست من ظاهر الرواية؛ لأنَّها لم توضع لبيان المذهب، ولكن الظَّاهر أن رتبتها فوق النَّوادر ويؤخذ بما جاء فيها إلا ما عارض الكتب الستّة».

ثالثاً: الرِّوايات المُتفرّقة:

وهي المشهورة بالنوادر: وهي عن محمد بن الحسن من غير ظاهر الرواية، وهي ثمان: «نوادر هشام»، و«نوادر ابن سماعه»، و«نوادر ابن رستم»، و«نوادر داود بن رشيد»، و«نوادر المعلى»، و«نوادر بشر»، و«نوادر ابن شجاع البلخي أبي نصر»، و«نوادر أبي سليمان»، ينظر: مقدمة منتهى النقاية على شرح الوقاية ص٥٦-٥٨، وغيره.

رابعاً: كتب غير محمّد: كـ«المجرَّد» للحسن بن زياد، ومنها: كتب «الأمالي»، ويقال: إنَّ الأمالي في ثلاثمائة جزء، والإملاء: أن يقعد العالم وحوله تلامذة بالمحابر والقراطيس، فيتكلّم العالم بما فتح الله عليه من العلم، وتكتب التلامذة ما تكلّم مجلساً مجلساً، ثم يجمعون ما كتبوا، فيصير كتاباً، ويسمّى بـ«الأمالي»، وكان هذا عادة المتقدّمين. ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص ١٧.

(٥٣) معناه: أنَّ كتب النوازل والواقعات: هي مسائل استنبطها المتأخرون مِنْ أصحاب محمد وأصحاب أصحابه ونحوهم فَمَن بعدهم... وأوّل كتاب جمع في النوازل ممَّا عُلِم «النوازل» لأبي الليث السَّمَرقنديّ (ت٣٧٥هـ)، وجمع فيه فتاوى المتأخرين من المجتهدين من مشايخه، وشيوخ مشايخه: كمحمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة ونصير بن يحيى، وذكر فيها اختياراته أيضاً.

ثمّ جمع المشايخ فيه كتبًا: كـ«مجموع النوازل» و«الواقعات» للناطفي والصدر الشهيد، ثم جمع من بعدهم من المشايخ الفتاوى لكنهم خلطوا فيها مسائل ظاهر الرواية والنوادر والنوازل مع بعضها كما في «جامع قاضي

واشتهرَ المبْسُوطُ بالأصْلِ وذا لِسَبْقِهِ الستّة تصنيفاً كذا
الجامِعُ الصَّغِيرُ بَعْدَهُ فَمَا فيهِ عَلَى[٥٤] الأَصْلِ لِذَا تَقَدَّمَا

وآخِرُ الستّةِ تَصْنِيفَاً وَرَدْ السَّيرُ الكَبِيرُ فَهْوَ المُعْتَمَدْ[٥٥]

خان» و«الخلاصة»، وغيرها من الفتاوى، ومنهم من ميّز بينها كما في «محيط رضي الدين السَّرَخْسيّ»، فإنَّه ذكر أوّلاً مسائل الأُصول، ثمّ النوادر، ثم الفتاوى. ينظر: النافع الكبير ص١٨-١٩، وغيره.

(٥٤) في ب: «علي».

(٥٥) يسمّى «المبسوط» لمحمد بن الحسن بـ«الأصل»؛ لأنَّه ألف قبله، فهو كالأساس لمن بعده.

قال الدكتور محمد بوينوكالن في مقدمة «الأصل» ص٤٤-٤٦: «سبب التسمية بالأصل يرجع إلى أنَّه كتاب شامل للمسائل والقواعد الأساسية التي وضعها أبو حنيفة ومن بعده أبو يوسف ومحمد، فهذا الكتاب هو الأصل والأساس والقاعدة التي بني عليها الفقه الحنفي فيما بعد، وقد كانت هذه المسائل تعرف بمسائل الأصول، وكانت أراء الإمام أبي حنيفة تدون من قبل تلاميذه، ويناقشون المسألة في مجلسه فإذا استقر رأيهم على أمر دونوه في الأصول، ولعل المقصود بالأصول هنا كتب وأبواب الفقه الأساسية، فموضوع الصلاة مثلاً أصل، وموضوع الزكاة أصل...أي موضوع أساسي تدور حوله مسائل ذلك الكتاب، ثم آلت تلك الأصول على تلاميذ الإمام... ووسعا هذه الأصول بمسائل جديدة، فكان هذه الآراء مجتمعة هي امتداداً لذلك الأصل الذي دون في عهد الإمام.. وكونت هذه المجموعة الأصل والأساس للمذهب الحنفي، حيث بنى على هذا الأصل جميع مَنْ جاء مِنْ بعدهم مِنَ الحنفية وغيرهم....

وهناك احتمال آخر، وهو أنَّ اسم الأصل لم يكن في البداية اسماً لكتاب معين، وإنَّما هو بمعنى الكتاب أو المرجع الأساسي أو المصدر الذي يتحاكم إليه للضبط والتثبت، كما كان المحدثون يستعملون هذه اللفظة بكثرة في هذه المعاني أو قريباً منها، لكن لكثرة استعمال هذه اللفظة للتعبير عن تلك الكتب صارت علماً لهذه الكتب عند الحنفية...

ويظهر أنَّ سبب تسميته بالمبسوط: أنَّه مبسوط واسع كبير مسترسل في العبارة وشامل لجميع أبواب الفقه، وهو مخالف في ذلك للجامع الصغير وأمثاله من كتب محمد التي هي أصغر حجماً، ولا نستطيع أن نجزم إن كان الإمام محمد سمّى كتابه هذا بهذه الاسم أيضاً، ومع ذلك فإنَّ تسمية الكتب بالمبسوط كانت شائعة في العصور الأولى، فترى العديد مِنَ الكتب المسمّاة بهذا الاسم في مختلف علوم المسلمين».

وَيَجمع الستَّ كِتابُ الكافي للحَاكِمِ الشَّهِيدِ فَهْوَ الكافي
أَقْوَى شُرُوحِهِ الذَّي كالشمس مبسوط شمس الأئمة السرخسي
معتمد النقول(٥٦) ليس يُعمل بخُلْفِه وليس عنه يُعْدَل(٥٧)
واعلم بأنَّ عَنْ أبي حَنِيفَة جَاءَتْ(٥٨) رِواياتٌ غَدَتْ منيفة

وإذا اختلفت الروايات في كتب ظاهر الرواية، فحينئذ يؤخذ بالكتاب الذي تأخَّر تأليفه، فيصير خلافه كالمرجوع عنه، وترتيب كتب ظاهر الرّواية في التّرتيب في التأليف كالآتي: «المبسوط» ثمّ «الجامع الصغير» ثم «الجامع الكبير» ثم «الزيادات» ثم «السير الكبير»، فإن وقع التعارض مثلاً فيما بين «المبسوط» و«الزيادات» يختار ما في الزيادات؛ لكونه متأخراً، ينظر: كشف الظنون ٢: ١٣٨٧، ومقدمة العمدة ١: ١٧، وأصول الإفتاء ٣٨، وغيرها.

(٥٦) في ج: «النفوس».

(٥٧) جمع الحاكم الشهيد (ت٣٣٤هـ) كتب ظاهر الرواية مع إسقاط المتكرر منها في كتابه «الكافي» فكان التعويل عليه في المذهب.

قال حاجي خليفة في كشف الظنون ٢: ١٣٧٨: «وهو كتاب معتمد في نقل المذهب».

وشرحه جمع من العلماء: كالإسبيجابي (ت٤٨٠هـ) وإسماعيل بن يعقوب الأنباريّ (ت٣٣١هـ). ينظر: كشف الظنون ٢: ١٣٧٨.

وأبرز شراحه وأشهرهم: شمس الأئمة السَّرَخْسيّ (ت نحو ٥٠٠هـ)، قال الطرسوسي: « «مبسوط السَّرَخْسيّ» لا يعمل بما يخالفه، ولا يركن إلا إليه، ولا يفتى ولا يعوّل إلا عليه». ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص ٢٠، وغيره.

قال الدكتور محمد بوينوكالن في مقدمة «الأصل» ص١١٩-١٢٠: «والذي لاحظنا مِنَ الإطلاع على كتاب «الكافي» للحاكم أنَّه يختصر لفظ كتاب الأصل، ويتخذه أساساً ثم يضيف إليه ما يراه مناسباً من كتب الإمام محمد الأخرى وأحياناً من كتب أبي يوسف، لكن الأساس هو كتاب «الأصل»، والعبارة هي كتاب «الأصل» في معظمها... والحاكم قد قام بعمل مهم جداً في هذا الكتاب، وهو أنَّه قد قارن بين نسخ كتاب الأصل، وأثبت الفروق بينها في مواضع كثيرة من «الكافي»، وأكثر ما اعتمد عليه نسخة أبي سليمان وأبي حفص، ولكن توجد فيه إشارات إلى بعض النسخ الأخرى في مواضع قليلة...».

(٥٨) في أ و ب: «جات».

اختارَ مِنْهَا بعضَهَا والبَاقِي يَخْتَارُ مِنْهُ سَائِرُ الرِّفَاقِ
فَلَمْ يَكُنْ لِغَيرِهِ جَوَابُ كَمَا عَلَيْهِ أَقْسَمَ الأَصْحَابُ(٥٩)
وحَيْثُ لَمْ يُوجَدْ لَهُ اخْتِيارُ فَقُولُ يَعْقُوبَ هَوَ المخْتَار
ثمَّ مُحمّدٌ فَقُولُهُ الحَسَن ثمَّ زُفَرُ وابنُ زياد الحسن(٦٠)

---

(٥٩) ومعناها: وردت عن أبي حنيفة عدة أقوال واضحة بينة في المسألة، فاختار منها أبو حنيفة رواية، واختار أصحابه الروايات الباقية، فكلُّ ما ورد من أقوال عن أصحابه هي أقوال لأبي حنيفة هم اختاروها، وهذا تفسير القسم الوارد عن أبي يوسف وغيره من أنَّ كلّ أقوالهم هي عبارة عن أقوال لأبي حنيفة، وهذا يخالف حقّق في بلوغهم درجة المجتهد المطلق، وإنَّما آثروا الانتساب لشيخهم أدباً وإجلالاً له، فقولهم بما قال إنَّما هو لموافقة رأيهم لرأيه في الاجتهاد، فإنَّ مجلس أبي حنيفة مجلس تفقيه، وَمِنَ الطبيعي أن تعرض فيه كلّ الوجوه للمسألة، ومَن ثَمّ يَختار كلُّ واحدٍ منهم وجهاً اعتماداً على أصوله التي قرَّرها.

وأيضاً: هذا الكلام منهم بعدم خروجهم عن أقوال أبي حنيفة من باب الأدب والتواضع أمام مَن يقول لهم: لِمَ لم تستقلوا باجتهاد في مذهب منفرد، للشهرة العظيمة التي نالوها بعد الإمام، فكان كلامهم ردّاً على هذا، وإن لم يكن في الواقع تماماً، والله أعلم.

قال العثمانيّ في أصول الإفتاء ص١٦٩: «ومعناه على ما حقّقه العلامة الكوثري: أنَّ الإمام أبا حنيفة كان يبدي أمام تلامذته احتمالات مختلفة في مسألة واحدة، وكان أصحابه يأخذون بأحد هذه الاحتمالات بأدلتها».

ونحكي هنا كلام الكوثريّ في حسن التقاضي ص٦٠ بلفظه؛ لما فيه من الفوائد: «ومنشأ الخلاف ادعاء أنَّ تلك الأقوال كلها أقوال أبي حنيفة، هو ما كان يجري عليه أبو حنيفة في تفقيه أصحابه من احتجاجه لأحد الأحكام المحتملة في مسألة وانتصاره له بأدلة، ثم كرّروه بالرد عليه بنقض أدلّته، تدريباً لأصحابه على التّفقه على خطواتٍ ومراحل إلى أن يستقرّ الحكم المتعيّن في نهاية التّمحيص، ويُدوّن في الدّيوان في عداد المسائل الممحّصة، فمنهم مَن ترجّح عنده غير ما استقرّ عليه الأمر من تلك الأقوال باجتهاده الخاصّ، فيكون هذا المترجح عنده قولَه من وجهٍ، وقولَ أبي حنيفة من وجهٍ آخر، مِنْ حيث إنَّه هو الذي آثار هذا الاحتمال ودلَّل عليه أوّلاً وإن عدل عنه آخيراً....».

والحاصل: أنَّ أصحاب أبي حنيفة إنَّما اختاروا في كل مسألة مِنْ أحد الاحتمالات التي أثارها الإمام، ثمّ ما استقر عليه رأي الإمام صار مذهباً له، وما استقرّ عليه رأي أحد أصحابه نسب إليه».

(٦٠) ومعناه: إن لم نجد قولاً لأبي حنيفة في مسألة فنأخذ بقول أبي يوسف إن وجد، وإن لم يوجد نأخذ بقول محمد بن الحسن، فإن لم يوجد نأخذ بقول زفر أو الحسن بن زياد، فهذا يدلُّ على أنَّ الترجيح عندهم يعتمد على مكانة المجتهد، فمَن ارتفعت مكانته قُدِّم ترجيحه.

وقِيلَ: بالتَّخْيِيرِ في فَتْوَاهُ إنْ خَالَفَ الإمَامَ صَاحِبَاهُ(٦١)
وقيل: مَنْ دَلِيلُهُ أَقْوَى رَجَح وذا لمفتٍ ذي اجتهاد الأصحّ(٦٢)

وهذا الترتيب الموجود للترجيح على حسب المكانة في الاجتهاد، فمَن كانت أصوله أحكم وأقوى كان ترجيحه أفضل، فالترجيح بين الاجتهادات مبنيٌّ على قوّة الاجتهاد المعتمد على أحكم الأصول، ولم يرجّحوا بينهم بظاهر الحديث مثلاً كما يفعل الآن؛ لعدم انتباههم لهذه الفائدة الدقيقة؛ لذلك نجد المؤلفين لا يقدمون على قول أبي حنيفة قول أحد من أصحابه من جهة الاستدلال، فدائماً يرجّحون قوله أبي حنيفة مِنْ جهة الاستنباط، ولكن يرجّحون قول أصحابه من جهة التّطبيق، فبعد أن يفصلوا في الاستدلال لقول أبي حنيفة يقولون: والفتوى على قول محمد؛ للضرورة مثلاً، وانظر إلى فعل صاحب «الاختيار» و«الهداية» تجد مصداق هذا.

(٦١) فالحاصلُ: أنَّه إذا اتفق أبو حنيفة وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة، وكذا إذا وافقه أحدُهما، قال قاضي خان في «فتاواه» ١: ١: «وإن كانت المسألة مختلفاً فيها بين أصحابنا: فإن كان مع أبي حنيفة أحد صاحبيه يأخذ بقولهما ـ أي بقول الإمام ومَن وافقه ـ؛ لوفور الشَّرائط، واستجماع أدلّة الصواب فيها.

وإن خالفه صاحباه في ذلك: فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان: كالقضاء بظاهر العدالة، يأخذ بقولِ صاحبيه؛ لتغيير أحوال النّاس، وفي المزارعة والمعاملة ونحوها يختار قولهما؛ لإجماع المتأخرين على ذلك، وفيما سوى ذلك يخيّر المفتي المجتهد، ويعمل بما أَفضى إليه رأيه، وقال عبد الله بنُ المبارك: يأخذ بقول أبي حنيفة».

وأمّا إذا انفرد عنهما بجواب وخالفاه فيه، فإن انفرد كلٌّ منهما بجواب أيضاً بأن لم يتفقا على شيءٍ واحدٍ، فالظاهرُ ترجيح قوله أيضاً، ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص ٢٦.

وهذا تأكيدٌ على الفكرةِ السّابقة في التّرجيح بقوّة الاجتهاد، فجعل بعضُهم اجتماع اجتهاد الصاحبين مساوٍ لاجتهاد أبي حنيفة بحيث يتخيّر المفتي بينهما، ولكن هذا شرطٌ للمفتي المجتهد كما قال قاضي خان، وإن لم يكن مجتهداً يلتزم العمل بقول أبي حنيفة.

(٦٢) ومعناه: الترجيح بينهم بقوّة الدليل، وهو على معنين:

١- إن قصدنا به أصول الاستنباط، فتكون هذه وظيفةُ المجتهد المنتسب، حيث لهم بعض الأُصول التي خالفوا فيها، فيكون ترجيحٌ بين قول أبي حنيفة وصاحبيه بالنّسبة للأُصول التي اختارها المجتهد المنتسب، وإلا لن يكون قول أبي حنيفة مرجوحاً بالنّظر إلى أُصوله، ولن يكون قول الصّاحبين مرجوحاً بالنّظر إلى أُصولهم؛ لأنَّ التّرجيح لا يكون إلا بالأصول كما سبق.

فالآن لا تَرْجِيحَ بالدَّليل فَلَيْسَ إلا القولُ بالتَّفْصِيل[٦٣]
ما لَمْ يَكُنْ خِلافه المصَحِحَا فنأخذ الذي لهم قدْ وَضَحا[٦٤]
فإننا[٦٥] نراهمو قَدْ رجّحوا مقالَ بَعِضِ صَحْبِه وَصَحّحوا
مِنْ ذاك ما قَدْ رجَّحوا لزفر مقالَهُ في[٦٦] سبعةٍ وَعَشَر[٦٧]
ثمّ إذا لم تُوجَد الرّواية عنْ عُلَمَائنا ذَوي الدِّراية

٢- إن قصدنا به أُصول البناء وأُصول التّطبيق، فتكون هذه وظيفة المجتهد المنتسب والمجتهد في المذهب، فهما يرجّحان بين الأقوال بالنّظر إلى هذين الأَصلين، والله أعلم.

(٦٣) في جـ: «الترجيح».

ومعناه: قد علمت أنَّ الأصحَّ تخيير المفتي المجتهد، فيُفتي بما يكون دليلُه أَقوى، ولا يلزمه المشي على التفصيل السابق مِن اعتبار قول أبي حنيفة أولاً ثم أبي يوسف، وهكذا.

ولكن لَمَّا انقطع المجتهد المنتسب بعد القرن الرابع، ولم يبقَ إلاّ الترجيح بالاعتماد على أصول البناء وأصول التطبيق مِنْ قِبَلِ المجتهد في المذهب، ومن لم يقدر على الاجتهاد مِنَ المفتين، وهو حال عامة المفتين، فعليه التزام التفصيل السابق مِنَ الإفتاء أَوّلاً بقولِ أبي حنيفة وهكذا.

(٦٤) ومعناه: أننا نلتزم بما صحَّح المجتهدون في المذهب مِنْ أقوال، فأقوال المجتهدين في المذهب هي الحجة في حقّ المفتي، كما أنَّ قول المجتهد المطلق حجة في حق المجتهد في المذهب، وقول المفتي حجة في حق العامي، فهي مراتب يسير فيها الحكم حتى يصل إلى العامي، فيبدأ بالقرآن والسنة ثم المجتهد المطلق ثم المجتهد في المذهب ثم المفتي ثم العامي، فلا يصل إلى العامي إلا بعد مروره بعدة مراحل في الفحص والتمحيص.

فإن لم يرَ المفتي تصحيحاً للمجتهد في المذهب يعلم أنَّ الرّاجح ظاهر عبارات الكتب من ذكر ظاهر الرواية، فيلتزم العمل به.

(٦٥) في جـ: «فلنا».

(٦٦) في جـ: «من».

(٦٧) ومعناه: أننا نرى أنَّ المجتهدين في المذهب رجّحوا كثيراً مِنْ أقوال أصحاب أبي حنيفة؛ لأنَّ المذهب ليس خاصّ بأبي حنيفة، وإنَّما هو أكبر المجتهدين في المذهب، وفي المذهب مجتهدون كثر، ورجَّح المجتهدون في المذهب من بين أقوالهم ما هو الأنسب للواقع، ومن ذلك أنَّهم رجحوا لزفر سبعة عشرة مسألة، لكن حرَّر ابن عابدين في رد المحتار ٣: ٦٠٧ أنَّها عشرين مسألة.

واختلفَ الذين قَدْ تَأَخَّروا يُرَجِّحُ الذي عليهِ الأَكثر
مثل: الطحاويّ وأبي[٦٨] حفص الكبير وأبوي[٦٩] جعفر والليث الشهير[٧٠]
وحيث لم توجد لهؤلاءِ مقالةً واحتيج للإفتاء
فَلْيَنْظر المفتي بجدٍّ واجْتِهَاد ولْيَخْشْ بَطْشَ رَبِّه يَومَ المعاد
فليسَ يجسرُ على الأحكامِ سِوى شقيٍّ خَاسِرِ المرام[٧١]

(٦٨) في أ: «ابن».

(٦٩) في أ و جـ: «وأبو».

(٧٠) ومعناه: إن لم يوجد حكم في المسألة عن المجتهدين المستقلين أبي حنيفة وتلامذته، فيؤخذ بالحكم بطبقة المجتهد المنتسب، قال المقدسي في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ: «إذا لم يوجد في الحادثة عن واحدٍ منهم جوابٌ ظاهر، وتَكَلَّم فيه المشايخُ المتأخرون قولاً واحداً يؤخذ به، فإن اختلفوا، يؤخذ بقولِ الأكثرين ممّا اعتمد عليه الكبار المعروفون: كأبي حفص، وأبي جعفر، وأبي الليث، والطحاوي وغيرهم، فيعتمد عليه».

(٧١) ومعناه: إن لم يكن في المسألة حكمٌ عن أبي حنيفة وأصحابه ولا مَن جاء بعدهم مِنَ العلماء، ونحتاج للفتوى فيها، فإن كان المفتي مجتهداً فعليه بعد بحثه الشَّديد أن يجتهد في المسألة ويستخرج بالقياس على نظائرها من المسائل المنقولة عن أئمة المذهب، ولا يعتمد على القواعد الفقهيّة، وليتق الله تعالى فيما يفتي؛ لأنَّه يُبيّن حكم الله تعالى، فإن تساهل أو لم يكن أهلاً لذلك فهو جرئٌ على الله، وهو شقيٌّ خاسر عند الله تعالى.

قال المقدسيّ في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ: «وإن لم يوجد منهم جوابٌ البتة نصّاً، ينظر المفتي فيها نظر تأمّل وتَدَبُّر واجتهاد؛ ليجد فيها ما يَقْرُبُ إلى الخروجِ عن العهدة، ولا يَتَكَلَّمُ فيها جُزافاً لمنصبه وحرمتِه، وليخش الله تعالى ويُراقبه، فإنَّه أَمرٌ عظيمٌ لا يَتَجاسرُ عليه إلاّ كلُّ جاهل شقيٍّ».

وهاهنا ضَوابطُ محرَّره غدتْ لدى أَهْلِ النُّهى مقرَّره
في كلِّ أبواب العباداتِ رجّح قولُ الإمام مطلقاً ما لم تَصِح
عنه روايةٌ بها الغَيْرُ أخذ مثل تيمم لمِنْ تمراً نبذ(٧٢)
وكلُّ فرعٍ بالقضا تَعلَّقا قولُ أبي يوسفَ فيه يُنْتَقَى(٧٣)

---

(٧٢) ومعناه: سنذكر ضوابط منقحة وثابتة عند أهل العقول، وهم العلماء، وهي:
الرّاجح قول أبي حنيفة في جميع أبواب العبادات مِنَ الطهارة والصلاة والزّكاة والصّيام والحجّ، إلا في مسائل قليلة صرّحوا بترجيح قول غيره: كترجيحهم لقول الصّاحبين في جواز التّيمّم مع وجودِ نبيذ التّمر، مع أنَّ قول أبي حنيفة التّوضؤ بالنّبيذ؛ لحديث ابن مسعود ﷺ في ليلةِ الجنّ: «سألني النّبيّ ﷺ ما في إداوتك؟ فقلت: نبيذ. فقال: تمرةٌ طيبةٌ وماء طهورٌ، قال: فتوضّأ منه» في سنن الترمذي ١: ١٤٧، وسنن البيهقي الكبير ١: ٩، وسنن الدارقطني ١: ٧٧، وسنن أبي داود ١: ٢١، وسنن ابن ماجه ١: ١٣٥، ومصنف ابن أبي شيبة ١: ٣٢، وشرح معاني الآثار ١: ٩٥، ومسند الشاشي ٢: ٢٤٨، ومسند أحمد ١: ٤٠٢، ومسند أبي يعلى ٩: ٢٠٣، والمعجم الكبير ١: ١٤٧، وغيرها، وحسنه في إعلاء السنن ١: ٢٨٤. إلا أنَّه رجع عنه، ينظر: البحر ١: ١٤٤، واختاره صاحب التنوير ١: ١٥٢، وكنز الدقائق ص٥، وصححه في الدر المختار ١: ١٥٢، والملتقى ص٦: وبه يفتى. وفي رمز الحقائق ١: ١٦: والفتوى على رأي أبي يوسف. وعند محمد يتوضأ ويتيمم. ينظر: الوقاية ص١٠٤، وغيرها.
قال ابن عابدين في رد المحتار ١: ٧١: «قد جعل العلماء الفتوى على قول الإمام الأعظم في العبادات مطلقاً، وهو الواقع بالاستقراء، ما لم يكن عنه رواية كقول المخالف، كما في طهارة الماء المستعمل والتيمم فقط عند عدم غير نبيذ التمر».

(٧٣) الرّاجح قول أبي يوسف في أبواب القضاء المختلفة؛ لتجربته الطويلة فيه، وهذا يؤكد ما سبق مِنْ أنَّ التّرجيح بين المجتهدين برسم المفتي، فلمّا كانت تجربة لأبي يوسف في القضاء كانت أقواله متوافقة مع الواقع وملائمة له، فجعلوا الفتوى على قوله؛ لما فيه من التيسير ورفع الحرج عن المكلفين، ولأنَّ الفقه وسيلةٌ لتنظيم الحياة وليست غايةً في نفسِه، وإنّما الغاية مرضاة الله بالتّقوى، فما كان مِنْ أقوال الأئمة أنسب للحياة فهو أولى بالفتوى والعمل، كما رأينا من تطبيقهم، والله أعلم.
قال ابن عابدين في رد المحتار ١: ٧١: «الفتوى على قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء، كما في «القنية» و«البزازية»: أي لحصول زيادة العلم له به بالتجربة؛ ولذا رجع أبو حنيفة عن القول بأنَّ الصدقة أفضل من حج التطوع لما حج وعرف مشقته، وفي «شرح البيري»: أنَّ الفتوى على قول أبي يوسف أيضاً في الشهادات».

وفي مَسَائِلِ ذِوِي الأَرْحَامِ قَدْ أَفْتَوا بما يَقُولُه محمّد[٧٤]
ورجّحوا اسْتِحْسانَهم على القِياس إلاّ مَسائل وما فيها التباس[٧٥]
وظَاهِرُ المرْوِي لَيْس يُعْدَل عَنْهُ إلى خِلافِه إِذْ يُنْقَل[٧٦]
لا يَنْبَغِي العُدُولُ عَنْ دِرَاية إذا أتَى بِوَفْقِها رِواية[٧٧]

---

(٧٤) الرّاجح قول محمّد في جميع مسائل الأرحام مِنْ باب الفرائض.

(٧٥) الراجح هو الاستحسان على القياس إلا مسائل قليلة جداً جعلها الناطفي أحد عشر، وجعلها عمر النسفي اثنتين وعشرين مسألة. ينظر: فتح الغفار بشرح المنار ص٣٨٨.

وهذه المسائل ملتبس فيها ما هو القياس وما هو الاستحسان.

وهذا يؤكد أنَّ الاستحسان بمعنييه: القياس الخفي والاستثناء، هو بيان الراجح في المسألة، حيث معناه الظاهر رجحنا هذه العلة الخفية أو رجحنا الاستثناء هنا بسبب النص أو الإجماع أو الضرورة.

وأكثر هذا الاستحسان يرجع لرسم المفتي، ويُعدُّ ترجيحاً لما هو أنسب للواقع من أقوال الفقهاء، والأولى عدّه من الجانب التطبيقي للفقه، فيكون ذكره ترجيحاً.

(٧٦) معناه: لا يجوز ترك ظاهر الرّواية والأخذ بالرّوايات في غير ظاهر الرواية؛ لأنَّ ظاهر الرّواية هو الثّابت عن المجتهد، قال ابنُ نُجيم في البحر ٦: ٢٩٤: «ما خَرَجَ عن ظاهرِ الرّوايةِ فهو مرجوعٌ عنه، والمرجوعُ عنه لم يبقَ قولاً للمجتهد كما ذكروه». وهذا مُقيّدٌ بما إذا لم يكن غير ظاهر الرِّواية مصحَّح مِنْ قِبَلِ المجتهدين في المذهب حتى لا يتعارض مع ما سبق.

(٧٧) هذه القاعدة ظهرت عند مدرسة محدثي الفقهاء مِنَ المتأخرين، قال ابن الهمام في فتح القدير ١: ٣٠٢: «ولا ينبغي أن يعدلَ عن الدراية إذا وافقتها رواية»، وفسَّر ابن عابدين في رد المحتار٢: ٨٢ الدراية: «بالدليل».

وأصل هذه القاعدة مأخوذ مِنْ علماء الحديث فهي قاعدة شائعة في كتب علوم الحديث ينظر: أصول الحديث ص١٠، فنقلها المتأخرون من محدثي الفقهاء إلى المذهب الحنفي وعملوا على تطبيقها على مسائله، فيقصدون بالدراية: الدليل النقلي، وبالرواية: وجود نقل في المسألة عن أئمته ولو كان النقل في غير ظاهر الرواية، والمعنى المقصود: أنَّ المسائل المنقولة عن أئمة المذهب بأي طريق كان وتشهد لها ظواهر الأحاديث النبوية هي المعتبرة، فلا يجوز العدول عنها.

وهذا محلُّ نظر كبير؛ لأنَّ الاستدلال لا يكتفى به بظواهر الأحاديث ما لم يمرّ على قواعد الأصول في تصحيح الأحاديث، وقواعد الأصول في التوفيق بين الأدلة، وقواعد الأصول في الاستنباط، فيما يفعل بهذه المنهجية العلمية الصحيحة التي بني عليها المذهب.

وكلُّ قَوْلٍ جاءَ يَنْفِي الكُفْرَا عَنْ مُسْلِمٍ وَلَوْ ضعيفاً أَحْرَى[٧٨]

وبسبب ذلك رأينا مدرسة محدثي الفقهاء تطبق هذه القاعدة كثيراً، وترجّح الروايات الضعيفة في المذهب إن كانت موافقة لحديثٍ؛ لأنَّ فيه تركٌ للقول المعتبر عن المجتهدين العظام وذهاب إلى ما دونه مِنَ الأقوال، وفيه تلميحٌ بتوهين وتضعيف ما نُقِل عن الأئمةِ إن كان الحديثُ مُخالفاً له، وكأنَّ قولهم لم يُبن على دليل، وهذا بعيد جداً، والله أعلم.

لذلك إن أردنا التزام هذه القاعدة وتطبيقها، فيكون معنى الرّواية هو النقلُ المعتمد في المذهب في ظاهر الرواية، والدراية هي الأصول سواء كانت أصول بناء المسائل أو أصول تطبيقها على الواقع، فيكون المعنى إن صحّت الرّواية ووافقتها الدّراية بالأُصول فلا يجوز العدول عنها، والله أعلم.

(٧٨) في أ: «أحري».

معناه: كما قال ابن نجيم في البحر ٥: ١٣٥: «والذي تَحَرَّر أنَّه لا يُفتى بكفرِ مسلمٍ أَمْكَن حَمْلُ كلامه على مَحْمَلٍ حسن، أو كان في كفرِه اختلافٌ ولو رواية ضعيفة».

وقال ابن عابدين في شرح رسم المفتي ١: ٥٠: «ما مرَّ مِنْ أنَّه ليس للمفتي العمل بالضعيف والإفتاء به محمول على غير موضع الضرورة... وينبغي أن يلحق بالضرورة مِنْ أنَّه لا يفتى بكفر مسلم في كفره اختلاف، ولو رواية ضعيفة، فقد عَدَلوا عن الإفتاء بالصحيح؛ لأنَّ الكفر شيء عظيم».

فهذه قاعدة عظمية عند الفقهاء لا ينبغي الغفلة عنها عند المسلمين، قال الطحاوي في العقيدة الطحاوية ص٢٠-٢١: «ونسمِّي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين، ما داموا بما جاء به النبي ﷺ معترفين وله بكلِّ ما قاله وأخبر مصدِّقين... ولا نكفِّر أحداً من أهل القبلة بذنب، ما لم يستحلّه».

ويشهد لذلك قوله ﷺ: «مَن صلَّى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذي له ذمّة الله وذمة رسوله، فلا تحقروا الله جل جلاله في ذمته» في صحيح البخاري١: ١٥٣، وصحيح مسلم٣: ١٥٥٢، وقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقّها وحسابهم على الله جل جلاله» في صحيح البخاري١: ١٥٣.

وقال محمد سجاد الحنفي: «وذاع عن الأئمة المجتهدين أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة» ينظر: إكفار الملحدين ص١٦٣-١٦٤.

فلا يحكم بالكفر على أحد إلا لإنكار شيء معلوم من الدين بالضرورة، ومعنى الضرورة كما فسّرها الكشميري في إكفار الملحدين ص٢-٣: «ما علم كونه من دين محمد ﷺ بالضرورة، بأن تواتر عنه واستفاض، وعلمته العامة: كالوحدانية، والنبوة...، والبعث والجزاء، ووجوب الصلاة والزكاة، وحرمة الخمر ونحوها، سمّي ضرورياً؛ لأنَّ كلّ أحد يعلم أنَّ هذا الأمر مثلاً من دين النبي ﷺ ولا بُدّ، فكونها من الدين ضروري، وتدخل في الإيمان...».

وكلُّ ما رَجَعَ عَنْهُ المجْتَهِد صَارَ كَمَنْسُوخٍ فَغَيْرَهُ اعْتَمِد(٧٩)
وكلُّ قولٍ في المتونِ أُثبِتَا فَذَاكَ تَرْجِيحٌ لَهُ ضِمْناً أَتى(٨٠)

(٧٩) معناه: إن صحَّ رجوع المجتهد عن قول، فإننا نعامله معاملة المنسوخ، فلا يجوز الإفتاء به، قال ابن أمير حاج في التقرير والتحبير ١: ٤: «إن عُلِمَ المتأخرُ فهو مذهبُه، ويكون الأوّل منسوخاً، وإلاّ حُكِي عنه القولان من غيرِ أن يحكمَ على أحدِهما بالرُّجوع».

واستخدام مصطلح رجع عنه أبو حنيفة شائعٌ في المذهب في عشرات المسائل، ويُعدُّ أحد ألفاظ التّرجيح، فهو كنايةٌ على أنَّ ما رجع عنه صار مرجوحاً لا يعمل به، وما رجع إليه راجحٌ يُعمل به، ويُصرّح بالرُّجوع عندما يقوى العمل بهذا القول.

(٨٠) ومعناه: التزم أصحاب المتون بذكر ظاهر الرواية عادة، وهذا مِنَ الترجيح الالتزامي، فذكر القول في المتن يدلّ على الترجيح له.

والمقصود بالمتون: المتقدمة والمتأخرة، والمتقدمة: المراد بها متون كبار مشايخنا، وأجلة فقهائنا: كتصانيف الطحاوي والكرخي والجصاص والخصاف والحاكم وغيرهم. ينظر: التعليقات السنية ص١٨٠، وغيره.

والمتأخرة هي: «مختصر القدوريّ» (ت٤٢٨هـ)، و«البداية» للمَرغينانيّ (ت٥٩٣هـ)، و«مختار الفتوى» للموصليّ (ت٦٨٣هـ)، و«وقاية الرواية» لبرهان الشريعة (ت نحو ٦٨٣هـ)، و«كنز الدقائق» للنَّسَفيّ (ت٧٠١هـ)، و«النُّقاية» لصدر الشريعة (ت٧٤٧هـ)، و«ملتقى الأبحر» للحلبي (ت٩٦١هـ)، فإنَّها الموضوعة لنقل المذهب مما هو ظاهر الرواية. ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص٣٧، وغيره.

فأصحاب هذه المتون متفقون على الالتزام بذكر قول الإمام أبي حنيفة، والراجح في المذهب في كل ما يوردون، ويهتمون كثيراً جداً بجمع مسائل كثيرة في متونهم، مع اختصار شديد في العبارة، ويختلفون في أنَّ بعضهم يذكر بعض المسائل وبعضهم لا يذكرها، وكذا فيما هو الصحيح أو الأصح أو ما عليه الفتوى في المذهب، كلٌّ على حسب اجتهاده، وعلى حسب الشائع في البلاد التي يعيش فيها، وأيضاً في ترتيب الكتب تقديماً وتأخيراً. وهذه الميّزاتُ انفردوا فيها عن أصحاب المتون من المتقدِّمين، إذ قد يخرج صاحب المتن عن رأي المذهب في بعض المسائل، كما يقع ذلك من الطحاوي في «مختصره».

فرجّحت على[٨١] الشروحِ والشروحُ على الفتاوى القُدْم من ذاتِ الرُّجوح
ما لم يكنْ سِواه لَفَظاً صُحِّحا][٨٢] فالأرجحُ الذي به قَدْ صُرْحا[٨٣]

(٨١) في أ: «علي».

(٨٢) في أ: «لفظاً سواه صحححا»، وفي جـ: «لفظاً سواه اثبتا».

(٨٣) ومعناه: ما في المتون مُقدَّمٌ على ما في الشروح، وما في الشُّروح مقدَّمٌ على ما في الفتاوي، إلا إذا وُجد ما يدلُّ على الفتوى في الشُّروح والفتاوى، فحينئذٍ يقدَّمُ ما فيهما على ما في المتون؛ لأنَّ التَّصحيح الصَّريح أولى من التَّصحيح الالتزامي، ولم يريدوا بالمتون كلّ المتون، بل المتون التي مصنفوها مُمَيّزون بين الراجح والمقبول والمردود والقوي والضعيف، فلا يوردون في متونهم إلا الراجح والمقبول والقوي وأصحاب هذه المتون كذلك. ينظر: التعليقات السنية ص١٨٠، وغيره.

«وإنَّ المتأخرين قد اعتمدوا على المتون الثلاثة: «الوقاية»، و«مختصر القدوري»، و«الكنز»، ومنهم من اعتمد على الأربعة: «الوقاية»، و«الكنز»، و«المختار»، و«مجمع البحرين». وقالوا: العبرة لما فيها عند تعارض ما فيها وما في غيرها؛ لما عرفوا من جلالة قدر مؤلفيها، والتزامهم إيراد مسائل ظاهر الرواية، والمسائل التي اعتمد عليها المشايخ». ينظر: النافع الكبير ص٢٣، وغيره.

وقال ابن نُجيم في البحر ٦: ٣١٠: «العمل على ما هو في المتون؛ لأنَّه إذا تعارض ما في المتون والفتاوى، فالمعتمد ما في المتون، وكذا يقدّم ما في الشروح على ما في الفتاوى».

وهذا لا يخالف أن تكون الشروح والفتاوى معمولاً بما فيها لكن بشرطين:

١- أن لا تعارض ما في المتون، قال الشرنبلالي في الشرنبلالية ١: ١٩٥: «العمل بما عليه الشروح والمتون».

٢- أن يكون مصرحاً بتصحيح ما فيها، قال اللكنوي في النافع الكبير ص٢٥-٢٦: «إذا تعارض ما في المتون وما في غيرها من الشروح والفتاوى فالعبرة لما في المتون، ثم للشروح المعتبرة، ثم للفتاوى؛ إلا إذا وجد التصحيح ونحو ذلك فيما في الشروح والفتاوى، ولم يوجد ذلك في المتون، فحينئذٍ يقدم ما في الطبقة الأدنى على ما في الطبقة الأعلى».

وسابق الأقوال في[٨٤] «الخانية» و«ملتقى الأبحر» ذو مزيه[٨٥]
وفي سواهما اعتمد ما أخّروا دليلَه لأنَّه المحرّر
كما هُوَ العَادَةُ في «الهداية» ونَحْوِها لرِاجِحٍ الدراية[٨٦]
كَذَا إذَا مَا وَاحداً قَدْ عَلَّلُوا لَهُ وَتَعْلَيلَ سِوَاهُ أَهْمَلوا[٨٧]

---

(٨٤) في جـ: «من».

(٨٥) بدأ بذكر صور للترجيح الالتزامي؛ ويكون بمعرفة مناهج علماء مذهبه في تأليف كتبهم؛ إذ إنَّ لكل مؤلِّف طريقة في الترجيح بين الأقوال، يتعرفها المفتي بكثرة مطالعة الكتب وشروحها وحواشيها، بالإضافة للنظر فيما أُلِّفَ في رسم المفتي، وَمِنْ هذه الصور:

تقديم القول الراجح؛ قد التزم بعض المؤلِّفين بأنَّهم يقدمون القول الراجح عندهم في الذكر على الأقوال المرجوحة، ومثال ذلك:

أ.قاضي خان (ت٥٩٢هـ)، إذ قال في «فتاواه»١: ٢: «وبينما كثرت فيه الأقاويل من المتأخرين اقتصرت على قول أو قولين وقدمت ما هو الأظهر، وافتتحت بما هو الأشهر؛ إجابة للطالبين، وتيسيراً على الراغبين».

ب.إبراهيم الحلبي (ت٩٦١هـ) في «ملتقى الأبحر» ص٢ إذ قال: «وصرحت بذكر الخلاف بين أئمتنا، وقدمت من أقاويلهم ما هو الأرجح، وأخرت غيره...».

(٨٦) تأخير دليل القول الراجح؛ فإنَّ عامة الكتب التي التزمت ذكر الدلائل: كـ«الهداية» و«المبسوط» وغيرهما، فعادتهم المعروفة أنَّهم يذكرون دليل القول الراجح في الأخير، ويجيبون عن دلائل أقوال أُخر، فالدليل المذكور في الأخير يدلّ على رجحان مدلوله عند المؤلّف.

(٨٧)٣.ذكر دليل القول الراجح؛ وهذا إذا ذكر دليل قول واحد فقط وأهمل دليل الآخر، فالراجح ما ذكر دليله. والظَّاهر أنَّ الكتب التي تهتمّ بذكر الاستدلال لا تُرجِّح مِنْ جهة الدليل إلاّ قول الإمام، وإن كانت الفتوى على خلاف قوله، فيرجحون القول الآخر من جهة أصول التطبيق من ضرورة وعرف وغيرها. قال الشّلبي: «الأصلُ أنَّ العملَ على قول أبي حنيفة؛ ولذا تُرجِّح المشايخُ دليلَه في الأغلب على دليل مَن خالفه من أصحابه، ويجيبون عَمّا استدلّ به مخالفه، وهذا أمارة العمل بقوله، وإن لم يُصرّحوا بالفتوى عليه؛ إذ الترجيح كصريح التصحيح». ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص ٣٧.

وَحَيْثُما وَجَدتَ قَوْلَينِ وَقَد صُحِّح واحدٌ فَذَاكَ المعْتَمَد
بِنَحوِ ذا الفَتَوى عَلَيْهِ الأَشْبَهُ[٨٨] والأَظْهَرُ المخْتَارُ ذَا وَالأَوْجَهُ[٨٩][٩٠]
أو الصَّحِيحُ والأَصَحُّ آكد مِنْهُ وَقِيلَ: عَكْسُه المؤكد[٩١]

(٨٨) ومعنى الأشبه: الأشبه بالنصوص رواية، والراجحُ دراية ـ دليلاً ـ، فيكون عليه الفتوى. ينظر: رد المحتار ١: ٤٩، وغيره.

(٨٩) ومعنى الأوجه: أي وجهاً من حيث إن دلالة الدليل عليه متجهةٌ ظاهرةٌ أكثر من غيره. ينظر: رد المحتار١: ٧٢.

(٩٠) ومعناه: إن وجد المفتي في مسألةٍ أقوالاً، وصُحِّح أحدُهما بأي لفظ من ألفاظ الترجيح، فإنَّه يعمل به؛ لأنَّه ترجيحٌ صريح.

وَمِنْ ألفاظ الترجيح: به نأخذ، أو عليه فتوى مشايخنا، أو هو المعتمد، أو هو الأشبه، أو هو الأوجه، أو به يعتمد، أو عليه الاعتماد، أو عليه العمل اليوم، أو هو الظاهر، أو هو الأظهر، أو هو المختار، أو به جرى العرف اليوم، أو هو المتعارف، أو به أَخذ علماؤنا، وغيرها، فجميع هذه الألفاظ متساوية.

(٩١) واختلفوا في الصحيح والأصح أيهما أقوى، فقيل: الأصح آكد مِنَ الصحيح؛ لأنَّه باسم التفضيل، وقيل: الصحيح آكد من الأصح؛ لأنَّ خلاف الصحيح خطأ، فلا يجوز العمل به، وخلاف الأصح صحيح، فيمكن العمل به.

والأَولى: أنَّ الأصحّ أرجح مِنَ الصّحيح إن صدر القولان مِنْ شخصين، فيكون ذكره للأصح ترجيحاً على الصّحيح، وإن كان مِنْ شخصين فأكثر، فالأَولى عدم التّرجيح باللّفظ، وإنَّما النّظر للكتاب الذي ذُكِرَت فيه والعالم القائل له، فيرجح بهما لا باللفظ؛ لأنَّهم يريدون الترجيح ولا يهتمون للفظ الذي استخدم في الترجيح.

كَذَا بِهِ يفتى عليه الفتوى وذان من جميع تلك أقوى(٩٢)
وإن تجد تصحيحَ قَوْلينِ ورد فاخْتَرْ لما شِئْتَ فُكُلٌّ مُعْتَمَد
إلا إذا كانا صحيحاً وأصح أو قيل: ذا يفتى به فقد رجح
أو كان في المتون أو قول الإمام أو ظاهر المروي أو جل العظام
قال به أو كان الاستحسانا أو زاد للأوقاف نفعاً بانا
أو كان ذا أوفق للزمان أو كان ذا أوضح في البرهان(٩٣)

---

(٩٢) معناه أنَّ لفظ: به يفتى، وعليه الفتوى، أقوى مِنْ غيرها مِنْ ألفاظ الترجيح؛ لأنَّها تضمن الترجيح والعمل.

والأَولى عدم الترجيح بالألفاظ، وإنَّما يرجح بالقائل والكتاب المذكور فيه لفظ التّرجيح، فكلّما ارتفعت درجة القائل في الاجتهاد كان قوله أقوى من غيره، وكذلك كلّما كان الكتاب أكثر اعتماداً كان ما فيه من التّرجيح مُقدَّمٌ على ترجيح غيره، قال ابن قُطْلُوبُغا في التصحيح ص١٣٤: «ما يصحِّحه قاضي خان مُقدم على تصحيح غيره؛ لأنَّهُ فقيه النَّفس».

وهذا هو الظاهر من استخدام ألفاظ الترجيح في الكتب، حيث تجد أنَّ المفتي لو اهتم باللفظ ولم ينتبه للقائل والكتاب لن يستطيع التوصل للراجح؛ لوجود التساهل في إطلاق ألفاظ الترجيح المتنوعة على ما يرجحون، وأنَّهم لا يقصدون التفضيل بين الألفاظ، وإنَّما يُعبّر كلٌّ منهم برجحان ما اختار من قول بأي بلفظ مِنْ ألفاظ الترجيح، والله أعلم.

(٩٣) معناه: إن وجد في مسألة أكثر من قول مصحّح، ولم يظهر للمفتي شيءٌ من المرجّحات، فهو بالخيار، ويأخذ أحدهما بشهادة قلبه مجتنباً عن التشهي وطالباً للصواب مِنَ الله تعالى، وإن وجد أحد المرجحات الآتية لأحد القولين فيعمل بما رجح على النحو الآتي:

١- إذا كان الترجيحان من رجل واحد، عمل بالمتأخر منهما إن عرف التاريخ، وإن لم يعرف التاريخ رجح المفتي أحدهما بمرجحات سيأتي ذكرها.

٢- إذا كان الترجيحان من رجلين مُختلفين، رَجَّحَ المفتي أَحدَهما بمرجِّحات، وهي:

أ)إذا كان أحد التصحيحين صريحاً والآخر التزاماً، عمل بالصريح.

ب)إذا كان أحد التصحيحين بلفظ أقوى بالنسبة إلى تصحيح آخر، رجَّح ما لفظه أقوى.

ج)إذا كان أحدهما مذكوراً في المتون والآخر مذكوراً في غيرها، فالراجح ما في المتون.

د)إذا كان أحدهما ظاهر الرواية والآخر غيره، فالراجح ما هو ظاهر الرواية.

هذا إذا تعارض التصحيح أو لم يكن [أصلاً به][٩٤] تصريح
فتأخذ الذي له مُرجّح ممّا علمته فهذا الأوضح[٩٥]
واعمل بمفهوم روايات أتى ما لم يُخالف لصريح ثبتا[٩٦]

هـ)إذا كان أَحدُهما قول الإمام والآخر قول صاحبيه، فالراجح قول الإمام.
و)إذا كان أحدهما مختار أكثر المشايخ والآخر مختار قليل منهم، فالراجح ما اختاره الأكثر.
س)إذا كان أحدهما قياساً والآخر استحساناً، فالراجح الاستحسان.
ح)إذا كان أحدهما أوفق بالزّمان كان راجحاً على غيره.
ط)إذا كان أحد القولين أقوى في الدليل عند مفتٍ أهل للنظر في الدليل، فهو أولى من غيره.
ي)إذا كان أحد القولين أنفع للفقراء فهو أولى من غيره في باب الزّكاة.
ق)إذا كان أحد القولين أنفع للوقف فهو أولى من غيره.
ل)إذا كان أحد القولين أدرأ للحدّ فهو أولى من غيره.
ن.إذا كان التعارض بين الحل والحرمة فالراجحُ هو المحرم، ينظر: أصول الإفتاء ص٣٦-٣٧، وغيرهما.

(٩٤) في جـ: «به أصلاً».

(٩٥) معناه: هذا كلُّه إذا تعارض التَّصحيح؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ من القولين مساوٍ للآخر في الصحّة، فإذا كان في أحدِهما زيادةُ قوّة مِنْ جهةٍ أُخرى، يكون العملُ به أَولى مِنَ العمل بالآخر.
وكذا إذا لم يُصرَّح بتصحيح واحد مِنَ القولين، فيُقَدَّم ما فيه مرجّح من هذه المرجِّحات: ككونه في المتون، أو قول الإمام، أو ظاهر الرّواية... الخ. ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص ٤٠.

(٩٦) معناه: يعمل بمفهوم المخالفة في عبارات الكتب الفقهيّة إن لم تكن مخالفة لما ثبت صريحاً؛ قال عمر ابن نجيم في النهر الفائق ١: ٣٧: «مفاهيم الكتب حجّة بخلاف أكثر مفاهيم النصوص»: أي مِنَ القرآن والسنة، فمفهوم المخالفة معتبر عند الشافعية، وغير معتبر عند الحنفية، بمعنى أنَّ النصّ لا يدل على نقيض الحكم لغير المنطوق فيبقى المفهوم مسكوتاً عنه، فإن دلَّ دليل على أنَّ حكمه حكم المنطوق عمل به، وإن دلَّ دليل على أنَّ حكمه مناقض لحكم المنطوق عمل به.
وجه الفرق بين النصوص الشرعية والعبارات الفقهية: أنَّ نصوص القرآن والسنة تحتوي على عبارات بليغة حكيمة، فربّما تذكر فيها ألفاظ للتأكيد والتوبيخ والتشنيع والوعظ والتذكير ولا تكون قيداً لما سبق: كقوله ﷻ : ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ [البقرة: ٤١]، فإنّما أضيف لفظ القليل للتشنيع على العمل، ولا يدلّ على أن الاشتراء بالثمن الكثير جائز، وكذلك قوله ﷻ: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾[آل عمران: ١٣٠]، فإنَّه يدلّ على أنَّ الربا جائز إذا لم يكن ضعفاً للأصل.

والعـرفُ في الشـرع لـه اعتبـار لذا عليه الحُكم قد يدار(٩٧)

أما كتب الفقه، فإنَّ مقصودها تدوين الأحكام على طريقة قانونية وليس فيها شيء مِنَ التأكيد والتشنيع وغير ذلك، فلا بُدَّ مِنْ اعتبار مفهوم المخالفة فيها. ينظر: أصول الإفتاء ص٤٢-٤٣، وغيره.

(٩٧) معناه: كما قال ابن عابدين في شرح عقود رسم المفتي ص ٤٥: «إنَّ كثيراً مِنَ الأَحكام التي نصَّ عليها المجتهدُ صاحبُ المذهب بناءً على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيَّرت بتغير الأزمان بسبب فساد أهل الزمان أو عموم الضرورة...

وكلُّ ذلك غيرُ خارج عن المذهب؛ لأنَّ صاحبَ المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها، ولو حدث هذا التغيُّر في زمانه لم ينصّ على خلافها.

وهذا الذي جَرَّأ المجتهدين في المذهب وأهل النظر الصحيح مِنَ المتأخرين على مخالفةِ المنصوصِ عليه مِنْ صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية، بناءً على ما كان في زمنه...

فللمفتي اتّباعُ عرفه الحادث في الألفاظ العرفية، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عُرْف زَمانِه، وتغيّر عُرْفه إلى عُرْفٍ آخر اقتداءً بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممَّن له رأيٌ ونظرٌ صحيحٌ ومعرفةٌ بقواعدِ الشرع، حتى يميزَ بين العُرْف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره...

و جمودَ المفتي أو القاضي على ظاهرِ المنقول مع تركِ العرفِ والقرائنِ الواضحةِ والجهلِ بأحوال النّاس، يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين».

وهذا الكلام مِنْ ابن عابدين في غاية الدّقة والروعة؛ لأنَّ هذا الجمود على النُّصوص الفقهيّة بدون فهم عللها ومراعاة الواقع أقصت الفقه عن حياة المسلمين في كثيرين من مناحي الحياه، والله المستعان.

وينتبه أنَّ ابن عابدين أطلق مصطلح العرف ولم يقصد به العرف فحسب، بل قصد قواعد رسم المفتي من الضرورة والتيسير والمصلحة وتغير الزمان، ويظهر هذا جلياً لمن يطالع رسالته: «نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العُرف».

وإنَّ أكثر قاعدة مِنَ الرسم تُراعى في الفتوى والتَّطبيق هي: النَّظرُ إلى عرف المجتمع، فيختلف الحكم من مكانٍ إلى مكانٍ وزمانٍ إلى زمانٍ على ما حسب ما يقتضيه عرف النّاس، قال الجوينيّ في نهاية المطلب ١١: ٣٨٢: «ومَن لم يمزج العرف في المعاملات بفقهها، لم يكن على حظٍّ كاملٍ فيها»، وقال أيضاً ١١: ٤١٦: «والتّعويل في التّفاصيل على العرف، وأعرف النّاس به أعرفهم بفقه المعاملات»؛ لأنَّ العرف من الجانب التَّطبيقيّ للفقه، وليس من الجانب الاستنباطيّ للحكم ، ومَرَدُّه إلى أمرين:

١- فهمُ مراد المتكلِّم من كلامِه، فنحن نستخدم ألفاظاً ونريد بها معاني معيّنة تعارفنا في إطلاقها عليها، وإن كان اللّفظ عامّاً يشمل غيرها، مثل: اللحم يشمل لحم سائر الحيوانات من الطّيور والبقر والغنم وغيرها، ولكن تعارفنا عند إطلاقها على إرادة لحم البقر والغنم لا الطيور مثلاً، فإذا قال شخص: والله لا آكل لحماً، ثمّ أكل دجاجاً لا يحنث؛ لأنَّه لا يعتبر لحماً عرفاً، فاستفدنا من العرف معرفة مقصود المتكلّم من كلامه، وقس عليه.

ولا يَجُوزُ بالضَّعَيفِ العَمَل ولا بـــهِ يُجَــابُ مَـــنْ جـــا يســـأل
إلا لِعَامِــــلٍ لَــــهُ ضَـــرُورَة أو مَــــنْ لَــــهُ مَعْرفـــةٌ مَشْـــهُورة(٩٨)

٢- معرفة صلاحيّة المحلّ لعلّة الحكم، فالحكم في نفسه ثابت من الشّارع الحكيم، والعرف لا يغيّر الحكم، لكن الحكم مبنيّ على علّة، وهذه العلّة تحتاج إلى محلّ في تطبيقها، فالعرف يساعدنا على تطبيق ذلك، مثاله: أنَّ الحكم عدم قبول إلا شهادة العدل، كما شهد القرآن: ﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والعرف يُساعدنا في معرفةِ العدل، ففي زمن أبي حنيفة ﷺ لم يَحتج للتّزكية في العدالة؛ لأنَّ النّاس عدول، وفي زمن الصَّاحبين تغيّرت أحوال النّاس، فنحتاج لتحقُّق علّة الحكم من العدالة بالتَّزكية، فمَن لم يكن عدلاً لا تُقبل شهادته، هذا هو الحكم، ولكن كيف نتعرَّف على العدالة، حيث أمكن ذلك بالعرف.

وبالتالي لا يخرج العرف عن هذين المعنيين البتّة، فلا يكون مغيّراً للحكم الشرعيّ أبداً، ولا تستنبط به الأحكام أيضاً، وإنَّما هو معرّف للحكم ببيان مقصود المتكلّم من كلامه، ومعرفة صلاحيّة المحلّ لعلّة الحكم.

وتَبيُّن أنَّ المحلّ صالح للحكم أمر مهم جداً؛ إذ نحتاج قبل تطبيق كلِّ حكم أن نتعرّف على علّته أوّلاً ثمّ ننظر هل المحلّ مناسب لها أم لا؟ فإن لم يكن مناسباً لها فإنَّ الحكم لا يطبق هنا.

(٩٨) معناه: إن ما يوجد في كتب الفقه من أقوال وروايات ضعيفة صرَّح أصحاب الترجيح بضعفها أو عُلِمَ ضعفها بعباراتهم ضمناً والتزاماً، فلا يجوز العمل عليها والإفتاء بها، قال ابن قُطْلُوبُغا: «إن الحكم والفتيا بما هو مرجوح خلاف الإجماع». ينظر: رد المحتار ٥: ٤٠٨، وغيره.

ولكن صرَّح عدة من الفقهاء بأنَّه قد يجوز العمل أو الإفتاء برواية ضعيفة أو قول مرجوح لضرورة اقتضت ذلك، قال العثماني في أصول الإفتاء ص٤٢: «وحاصل كلامهم أنَّه لا يجوز الأخذ بأقواله الضعيفة بالتشهي ولكن إذا ابتلي الرجل بضرورة ملحّة وسع له أن يعمل لنفسه بقول ضعيف أو رواية مرجوحة».

وكذلك يستثنى مِنْ عدم جواز العمل بالضعيف، مَن كان فقيهاً مجتهداً، وهو أهلٌ للترجيح بين الأقوال في المذهب، فيتمكن أن يرجح القول الضعيف لما اتفق له من مصلحةٍ أو عرفٍ أو حاجةٍ أو تيسيرٍ أو ضرورةٍ.

ويجوز العمل بقول المذهب المخالف إن حصلت حاجة وضرورة لذلك، وقد نصَّ علماء المذهب على ذلك في بعض المسائل. ينظر: أصول الإفتاء ص٥٢.

فقد صرَّح جمعٌ من الحنفية كالقُهُستاني في جامعِ الرّموز ٢: ٢١٧ والحصكفي في الدرِّ المنتقى ١: ٧١٣-٧١٤ وابن عابدين وغيرهم: «بأنَّه لو أفتى حنفيٌّ في هذه المسألة بقول مالك ﷺ عند الضرورة لا بأس به».

لَكِنّمـــا القَاضِـــي بِـــهِ لا وَإِنْ قَضَـــى فَحُكمُـــهُ لا

قال العثماني في أصول الإفتاء ص٥٢-٥٣: «وقد تعقدت في عصرنا المعاملات وكثرت فيها حاجات الناس، ولا سيما بعد حدوث الصناعات الكبيرة وشيوع التجارة فيما بين البلدان والأقاليم، فينبغي للمفتي أن يسهل على الناس في الأخذ بما هو أرفق فيما تعم به البلوى، سواء كان في غير مذهبه من المذاهب الأربعة، وقد أوصى بذلك شيخ مشايخنا العلامة رشيد أحمد الكنكوهي صاحبه الشيخ العلامة أشرف علي التهانوي وقد عمل بذلك التهانوي في كثير من المسائل في «إمداد الفتاوى».

ولكن يجب لجواز الإفتاء بمذهب الغير بسبب الحاجة أو عموم البلوى أن تتحقق الشروط الآتية:

١- أن تكون الحاجة شديدة والبلوى عامة في نفس الأمر لا مجرد الوهم بذلك.

٢- أن يتأكد المفتي بآراء غيره مِنْ أصحاب الفتوى بمسيس الحاجة، والأحسن أن لا يبادر بالإفتاء منفرداً عن غيره، بل يجتهد أن يضمّ معه فتوى غيره من العلماء؛ لتكون الفتوى جماعياً لا انفرادياً.

٣- أن يتأكد ويتثبت في تحقيق المذهب الذي يريد أن يفتي به تحقيقاً بالغاً، والأحسن أن يراجع في ذلك علماء ذلك المذهب ولا يكتفي برؤية مسألة في كتاب أو كتابين؛ لأنَّ كل مذهب له مصطلحات تخصه وأساليب ينفرد بها، وربّما لا يصل إلى مرادها الحقيقي إلا مَن مارس هذه المصطلحات والأساليب.

٤- أن يؤخذ ذلك المذهب بجميع شروطه المعتبرة عنده؛ لئلا يؤدي ذلك إلى التلفيق في مسألة واحدة».

لا سـيما قُضـاتنا إذ قيـدوا بـراجح المـذهب حـين قلـدوا(٩٩)
وتمّ مـا نظمتـه في سـلك والحمـد لله ختـام مسـك(١٠٠)

خاتمة البحث

وفي نهاية البحث توصلت لهذه النتائج ولخصتها في النقاط الآتية:

١ -عقود رسم المفتي لخاتمة المحققين ابن عابدين هي المنظومة الوحيدة في علم رسم المفتي عند الحنفية، وهي أوسع ما جُمِع من مسائل وقواعد علم أصول الإفتاء،

---

(٩٩) معناه: أنَّ القاضي لا يحكم بالقول الضَّعيف، ولو قضى به لا ينفذ قضاؤه، لا سيما القضاة في العصور المتأخرة، حيث يُقَيَّدون عند توليتهم القضاء أن يلتزموا براجح المذهب.

ونصَّ الفقهاء على أنَّ القاضي لا يقضي إلا بالراجح في مذهب إمامه ولا يجوز له أن يحكم برواية ضعيفة أو بما خالف المذهب، فإن قضى برواية ضعيفة أو بقول غير الإمام لم ينفذ قضاؤه، ولكن هذا مختص بالقاضي الذي قلَّده الإمام بشرط أن يحكم بمذهب أبي حنيفة؛ لأنَّه معزول في القضاء بغير مذهبه، فأما إذا لم يقيده الإمام المقلّد بمذهب بعينه فقضى بما خالف المذهب نفذ قضاؤه ما دامت المسألة مجتهداً فيها.

قال ابن قُطُلوبُغا: «وليس للقاضي المقلِّد أن يحكم بالضعيف؛ لأنَّه ليس من أهل الترجيح فلا يعدل عن الصحيح إلا لقصد غير جميل ولو حكم لا ينفذ؛ لأنَّ قضاءه قضاء بغير الحق؛ لأنَّ الحق هو الصحيح وما وقع مِنْ أنَّ القول الضعيف يتقوى بالقضاء، المراد به: قضاء المجتهد كما بين في موضعه». ينظر: رد المحتار ٥: ٤٠٨، وشرح عقود رسم المفتي ص ٥٢، وغيرهما.

وقال ابن الغرس: «وأما المقلِّد المحض فلا يقضي إلا بما عليه العمل والفتوى».

وقال ابن نجيم: «أما القاضي المقلِّد فليس له الحكم إلا بالصحيح المفتى به في مذهبه ولا ينفذ قضاؤه بالقول الضعيف». ينظر: رد المحتار ٥: ٤٠٨، وغيره.

(١٠٠) تمَّ ما جمعه ابن عابدين مِنْ فوائد في أُصول الإفتاء، وهي أوسع ما كُتُب مجموعاً في رسم المفتي، ولكنَّها عبارةٌ عن جزءٍ يسير مِنْ علم الرَّسم، فعمله فيها كما يلاحظ مِنْ شرحه أنَّه جمع فيه فوائد متناثرة، ونظمها هاهنا، فدراستُها هي البدايةُ في معرفةِ هذا العلم لا النِّهاية.

ولم يتسنّ لأحدٍ أن يجمع مسائل علم الرسم ويرتّبها كما فعل ابن عابدين، حيث جمعها في هذه المنظومة وشرحها، وجمع ما تفرّق في الكتب من أسس هذا العلم.

٢ -صحة ثبوت المنظومة لابن عابدين، واسمها هو: «عقود رسم المفتي».

٣ -علم الرسم: هو علم تطبيق الفقه، وهو أحد مكونات الملكة الفقهيّة التي يقدر بها المرء على فهم الفقه ومعايشته وتعليمه والإفتاء به، وهو يُمثِّلُ الحلقة ما بين المسائل الفقهيّة المدوّنة في الكتب وما بين الواقع المعاش للنّاس في كافّة مناحي الحياة، وقواعده هي الأصول التي يرجع إليها المجتهد في المذهب في التخريج والترجيح والإفتاء.

٤ -قلة الكتابة في علم الرسم أنَّه كان عند سلفنا الصالح يتلقّاه الطالبُ من أستاذِه بالمصاحبةِ بدون أن يقرأ فيه شيئاً، فيحصل له بالتجربة والملازمة للشيخ، أما بعد توسّع العلوم، وكثرة الاختلاف أكثر مما كان عليه المتقدمين، صار المتأخرين يصرّحون به كثيراً في مؤلفاتهم.

٥ -إنَّ هذا التّراجعَ الذي حَصَلَ لعلم الفقه في هذا الزّمان حتى أصبح علماً نظريّاً في حياتنا الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والعسكريّة والقضائيّة عائد لأمور منها إهمال علم رسم المفتي.

٦ -رسم المفتي ينبغي أن يَنال اهتماماً كبيراً من المشتغلين في الفقه، فلا سبيل لنا للتّرجيح بين الأقوال الفقهيّة إلا به، ولا فهم الخلاف الحاصل بين علماء المذهب إلا من خلاله، ولا إعمال الفقه في الواقع بدونه.

المراجع

[١] أدب المفتي والمستفتي: لابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، ت: د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

[٢] أدب المفتي: لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، مطبوعات لجنة النقابة والنشر والتأليف، باكستان، دكه، ط١، ١٣٨١هـ.

[٣] الأصل: لمحمد بن الحسن الشياني (ت١٨٩هـ)، ت: د. محمد بوينوكالن، وزارة الأوقاف القطرية، ط١: ٢٠١٢م.

[٤] أصول الإفتاء وآدابه: لمحمد تقي الدين العثماني، طبعة مكتبة معارف القرآن، كراتشي، باكستان، ١٤٣٢هـ.

[٥] أصول الحديث عند الإمام أبي حنيفة: لأحمد يوسف أبو حلبية، كلية أصول الدين - الجامعة الإسلامية — غزة.

[٦] إعلاء السنن: لظفر أحمد العثماني التهانوي (١٣١٠-١٣٩٤هـ)، ت: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م.

[٧] الأعلام: لخير الدين الزَّركلي، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.

[٨] أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر: لمحمد جميل الشطي، دار البشائر، ط١، ١٤١٤هـ.

[٩] إكفار الملحدين في ضروريات الدِّين: لمحمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي (ت١٣٥٣هـ)، المجلس العلمي، باكستان، ط٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م.

[١٠] البحر الرائق شرح كَنْز الدقائق: لإبراهيم ابن نجيم المصري زين الدين (ت٩٧٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ طبع.

[١١] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لأبي بكر بن مسعود الكاساني (ت٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت. ط٢، ١٤٠٢هـ، وأيضاً: طبعة دار الكتب العلمية.

[١٢] بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني: لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (١٢٩٦-١٣٧١هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٨م.

[١٣] تاريخ الدولة العلية العثمانية: لمحمد فريد (بك) ابن أحمد فريد (باشا)، ت: إحسان حقي، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.

[١٤] التصحيح والترجيح شرح القدوري: لقاسم بن قطلوبغا الحنفي (٨٧٩هـ)، مسودة مصفوفة عن المخطوط، مركز أنوار العلماء الدولي للدراسات، الإصدار: ١.

[١٥] التقرير والتحبير شرح التحرير: لمحمد بن محمد الحَلَبِيّ المعروف بـ(ابن أمير الحاج)(٨٢٥ -٨٧٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

[١٦] تنوير الأبصار وجامع البحار: لمحمد بن عبد الله الخطيب التُّمُرْتاشي الغَزِّي الحَنَفي (ت١٠٠٤هـ)، مطبعة الترقي بحارة الكفارة، ١٣٣٢هـ.

[١٧] جامع الرموز في شرح النقاية: لمحمد القهستاني شمس الدين (ت نحو: ٩٥٠هـ)، المطبعة المعصومية، استانبول، ١٢٩١هـ.

[١٨] حاشية على شرح عقود رسم المفتي: لمظفر حسين المظاهري، ناظم آباد، كراتشي، ط٢، ٢٠٠٥م.

[١٩] الحاوي القدسي: لأحمد بن محمد بن نوح القابسيّ الغَزْنَوِيّ المقدسي الحَنَفِيّ جمال الدين (ت٥٩٣هـ)، من مخطوطات جامعة أم القرى، مكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز الجامعية، برقم (٤٢٣٠).

[٢٠] حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي: لمحمد بن زاهد الكوثري (ت١٣٧٨هـ)، دار الأنوار للطباعة والنشر، مصر، ١٣٦٨هـ.

[٢١] حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر: لعبد الرزاق البيطار الميداني الدمشقي (ت: ١٣٣٥هـ)، ت: محمد بهجة البيطار ، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ -١٩٩٣م.

[٢٢] الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لعلاء الدين محمد بن علي الحَصْكَفي (ت١٠٨٨هـ)، مطبوع في حاشية رَدّ المُحْتَار، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[٢٣] الدر المنتقى في شرح الملتقى: لعلاء الدين محمد بن علي الحَصْكَفي (ت١٠٨٨هـ)، بهامش مجمع الأنهر، دار الطباعة العامرة، ١٣١٦هـ.

[٢٤] درر الحكام شرح مجلة الأحكام: لعلي حيدر، تعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

[٢٥] الدرر المباحة في الحظر والإباحة: لخليل بن عبد القادر النحلاوي، المطبعة العلمية، دمشق، ط٣، ١٤٠٧هـ.

[٢٦] الدولة العُثمانية عَوَامل النهُوض وأسباب السُّقوط: لعَلي محمد محمد الصَّلاَّبي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط١، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م.

[٢٧] ردّ المحتار على الدر المختار: لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (١١٩٨ - ١٢٥٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[٢٨] رمز الحقائق شرح كنْز الدقائق: لأبي محمد محمود بن أحمد العَيْنِي بدر الدين (٧٦٢-٨٥٥هـ)، مطبعة وادي النيل، مصر، ١٢٩٩هـ، وأيضاً: مطبعة الصفدي في المنبئ، ١٣٠٧هـ.

[٢٩] سنن ابن ماجه: لمحمد بن يزيد بن ماجه القزويني (٢٠٧ -٢٧٣هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

[٣٠] سنن أبي داود: لسليمان بن أشعث السجستاني (٢٠٢ -٢٧٥هـ)، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

[٣١] سنن البيهقي الكبير: لأحمد بن الحسين بن علي البَيْهَقِي (ت٤٥٨هـ)، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.

[٣٢] سنن الترمذي: لمحمد بن عيسى الترمذي (٢٠٩ -٢٧٩هـ)، ت: أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[٣٣] سنن الدَّارَقُطْنِي: لأبي الحسن علي بن عمر الدَّارَقُطْنِي (٣٠٦-٣٨٥هـ)، ت: السيد عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ.

[٣٤] شرح السير الكبير: لمحمد بن أحمد السرخسي (ت ٥٩٠هـ)، ت: الدكتور صلاح المنجد، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٧١هـ.

[٣٥] شرح رسم المفتي لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (١١٩٨-١٢٥٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ضمن رسائله.

[٣٦] شرح معاني الآثار: لأحمد بن محمد بن سلامة الطَّحَاوي (٢٢٩-٣٢١هـ)، ت: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ.

[٣٧] صحيح البخاري: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البُخَارِيّ (١٩٤-٢٥٦هـ)، ت: الدكتور مصطفى البغا، دار ابن كثير واليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.

[٣٨] صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج القُشَيْرِيّ النَّيْسَابوريّ (ت٢٦١هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[٣٩] العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية: لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (١١٩٨ -١٢٥٢هـ)، المطبعة الميرية ببولاق، مصر، ١٣٠٠هـ.

[٤٠] عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، ت: د. صلاح أبو الحاج، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

[٤١] العناية على الهداية: لأكمل الدين محمد بن محمد الرومي البَابَرْتي (ت٧٨٦هـ)، بهامش فتح القدير للعاجز الفقير، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[٤٢] غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر: لأحمد بن محمد الحموي (ت١٠٩٨هـ)، دار الطباعة العامرة، مصر، ١٢٩٠هـ.

[٤٣] غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام (الشرنبلالية): لحسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت١٠٦٩هـ)، در سعادت، ١٣٠٨هـ، وأيضاً: طبعة الشركة الصحفية العثمانية، ١٣١٠هـ.

[٤٤] الفتاوى الخانية: لحسَن بن مَنْصُور بن مَحْمُود الأُوزْجَنْدِيّ (ت٥٩٢هـ)، مطبوعة بهامش الفتاوي الهندية، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٠هـ.

[٤٥] فتح الغفار بشرح المنار: لإبراهيم ابن نجيم المصري زين الدين (ت٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٥هـ.

[٤٦] فتح القدير: لمحمد بن عبد الواحد الشهير بـ(ابن الهمام)(٧٩٠-٨٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وأيضاً: طبعة دار الفكر.

[٤٧] الفوائد البهية في تراجم الحنفية: لعبد الحي الكنوي (١٢٦٤-٢٣٠٤هـ)، ت: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.

[٤٨] فيض الباري شرح صحيح البخاري: لمحمد أنور شاه الكشميري، مطبعة حجازي، ١٣٥٧هـ.

[٤٩] قرة عين الأخيار لتكملة رد المحتار على «الدر المختار شرح تنوير الأبصار»: لعلاء الدين محمد بن (محمد أمين المعروف بابن عابدين) (ت: ١٣٠٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت — لبنان.

[٥٠] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الحنفي (ت١٠٦٧هـ)، دار الفكر.

[٥١] كنْز الدقائق: لأبي البركات عبد الله بن أحمد النَّسَفِي حافظ الدين (ت٧٠١هـ)، اعتنى به: إبراهيم الحنفي الأزهري، طبع بالمطبعة الحميدية المصرية بالمناصرة بمصر، ١٣٢٨هـ.

[٥٢] المحيط البرهاني: لأبي المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن مَازَةَ البخاري الحنفي (ت: ٦١٦هـ)، ت: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٤ هـ -٢٠٠٤ م.

[٥٣] مسند أبي يعلى: لأحمد بن علي أبي يعلى الموصلي (ت٣٠٧هـ)، ت: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ.

[٥٤] مسند أحمد بن حنبل: لأحمد بن حنبل (١٦٤ -٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.

[٥٥] مسند الشاشي: للهيثم بن كليب الشاشي (ت٣٣٥هـ)، ت: د. محمود الرحمن، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٠هـ.

[٥٦] المصنف في الأحاديث والآثار: لعبد الله بن محمد بن أبي شَيْبَةَ (١٥٩-٢٣٥هـ)، ت: كمال الحوت، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.

[٥٧] المعجم الكبير: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطَّبَرَاني (٢٦٠-٣٦٠هـ)، ت: حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ.

[٥٨] معجم المؤلفين: لعمر كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

[٥٩] مفتاح السعادة ومصباح السيادة: لأحمد بن مصطفى طاشكبرى زاده (ت٩٦٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

[٦٠] مقدِّمة عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية: لعبدالحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، المطبع المجتبائي، دهلي، ١٣٤٠هـ.

[٦١] ملتقى الأبحر: لإبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحَلَبي (ت٩٥٦هـ)، مطبعة علي بك، ١٢٩١هـ، وأيضاً: بتحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٩هـ.

[٦٢] موطأ مالك: لمالك بن أنس الأصبحي (٩٣-١٧٩هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

[٦٣] ناظور الحق في فرضية العشاء وإن لم يغب الشفق لشهاب الدين المرجاني (ت١٣٠٦هـ)، ت: أورخان أنجقار، وعبد القادر يلماز، دارالفتح، ط١، ٢٠١٢.

[٦٤] النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٦هـ.

[٦٥] نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار تكملة فتح القدير على الهداية: لأحمد بن محمود الأَدَرْنوي شمس الدين المعروف بـ(قاضي زاده)(ت٩٨٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[٦٦] نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العُرف: لمحمد أمين ابن عابدين الحنفي، مسودة مصفوفة ومصححة ومعلق عليها عن المطبوعة القديمة (دار الفكر).

[٦٧] النكت: لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، ت: أبو الوفا الأفغاني، عالم الكتب – بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.

[٦٨] نهاية المطلب في دراية المذهب: لعبد الملك بن محمد الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، ت: أ. د. عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج.

[٦٩] النهر الفائق شرح كنْز الدقائق: لعمر بن إبراهيم ابن نجيم الحنفي (ت١٠٠٥هـ)، ت: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

[٧٠] الهداية شرح بداية المبتدي: لأبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، مطبعة مصطفى البابي، الطبعة الأخيرة، بدون تاريخ طبع.

[٧١] الوقاية لبرهان الشريعة، وشرح الوقاية لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي (ت٧٤٧هـ) ومنتهى النقاية للدكتور صلاح محمد أبو الحاج، ت: الدكتور صلاح أبو الحاج، دار الوراق، عمان، الأردن، ٢٠٠٥م.

Oqood Rasem Almofti Ibn Abidin (d. 1252 AH) "Study and investigation"

Dr. Salah Muhammed Salem Abu Al Haj
University of Islamic Sciences
Faculty of Sharia and Law
Amman, Jordan

Abstract. This is the only poetry in the science of Rasem Almofti for the Hanfi scholars written by the latest investigator Ibn Abidin (1252 AH). It is considered to be the most dilated collection of issues and rules of Usul Alifta. Because of this it was the most important reference in this science, and the most famous one. The contents of its information is frequently confer among researchers, but with fame has not received a scientifically study alone, but found included with its explanation for Ibn Abidin , which was printed in the Ibn Abidin messages before more than 100 years. But not having a special duty tired the students to take advantage of it. I saw the importance of taking care of it and studying it to clear its image for the researchers. I presented before it a brief study about the author, a study of the poetry. Then I expanded in the comments by clarifying its statements, studying its issues and giving evidence for them.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة *القصيم*، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ٤٠٩-٤٨٦ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

قاعدة الاستثناء معيار العموم تأصيلاً وتطبيقاً

د. وليد بن فهد الودعان
أستاذ مشارك بقسم أصول الفقه، كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض، المملكة العربية السعودية

ملخص البحث. يعنى البحث بقاعدة أصولية مشهورة يكثر ورودها في كلام العلماء، وهي من القواعد المشتركة في مباحثها بين الأصوليين والنحويين، ويهدف البحث إلى تحرير معنى القاعدة وتوثيقها وبيان ألفاظها وموقف العلماء منها والإشارة إلى ما يمكن أن يكون ضابطاً لإعمالها ثم توضيح أثرها في المسائل الأصولية والأحكام الفقهية، وكان المنهج في بيان ذلك المنهج الاستقرائي التحليلي، وقد أثبت البحث اختلاف موقف العلماء من القاعدة غير أن أكثرهم على صحتها، والأكثرون منهم يعلِّقونها بالعموم اللفظي، وآخرون ذهبوا إلى جعلها عامة لأنواع العموم الأخرى، وتحتاج القاعدة في إعمالها إلى أن تُضبط بأن يكون الاستثناء من غير محصور، وخلُص البحث إلى التوصية ببحث القواعد التي تذكر في ثنايا كلام العلماء دون أن يكون لها طرق مستقل.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً مزيداً إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن من المقرّر عند الكَمَلة أن ضبط العلم لا يكون إلا على قَدَم الثبات في أصوله وقواعده، وبمقدار ضبطها تكون قوة الملكة وجودة الاستنباط وحسن الانضباط، وأنَّى لمتعلم أن يجانب كثرة الخطأ والاضطراب في التطبيق دون أن يُحكِم هذه القواعد ويحسن سبرها، ومن هنا تأتي أهمية دراسة قواعد العلم وضوابطه، وإن من القواعد الأصولية المهمّة، قاعدة: الاستثناء معيار العموم، ومما يبين أهميتها:

أولاً: أنها من القواعد المشتهرة عند العلماء، والتي تساق عند كثير منهم مساق التسليم والإقرار، بل مساق الاحتجاج أيضاً.

ثانياً: أن لها حضوراً كبيراً في باب دلالات الألفاظ، وبخاصة في مباحث العموم، فإذا قصدوا إثبات إفادة لفظ للعموم استدلوا له بهذه القاعدة، كما أن للقاعدة أيضاً حضوراً ظاهراً في كتب الفقه، فهي من القواعد التي يشترك في الإفادة منها الأصوليون والفقهاء، بل وغيرهم أيضاً.

ثالثاً: أن هذه القاعدة من القواعد التي تحقِّق النظر في باب مهّم من أبواب الأصول، وله أثر كبير في الاستنباط، وهو باب صيغ العموم.

رابعاً: أنها من القواعد المشتركة في أصلها بين الأصوليّين والنَّحويين، وقد كان طرْقها الأصولي متأثراً بحديث النحاة حول الاستثناء وضابط المستثنى منه. ولهذه الأمور كانت القاعدة جديرة بالبحث والنظر.

ويهدف البحث إلى تحقيق أمور، وهي:

أولاً: تحرير النظر في بيان معنى القاعدة.

ثانياً: توثيق القاعدة، وبيان ألفاظها الواردة على ألسن العلماء.

ثالثاً: بيان موقف العلماء من هذه القاعدة، مع إيضاح أدلتها والاعتراضات الواردة عليها.

رابعاً: بيان ما يمكن أن يكون ضابطاً لإعمالها.

خامساً: توضيح أثرها في المسائل الأصولية والأحكام الفقهية.

الدراسات السابقة

مع أن هذه القاعدة من القواعد المشهورة، والتي لا يكاد يخلو منها كثير من كتب الأصول والفقه وشروح السنة إلا أنها تذكر عادة بإيجاز دون تخصيص لها بالنظر والتفصيل، وبالنظر في كتب المتقدمين والمتأخرين ذات الاختصاص لم أقف على دراسة سابقة خصّت القاعدة بالبحث.

منهج البحث

سلكت في البحث ما يلي:

١ -المنهج الاستقرائي، وذلك بالاستقراء التام للمصادر والمراجع المتقدِّمة والمتأخرة بحسب الإمكان، ولم أكتف بكتب الأصوليين، بل حاولت الاستفادة من كتب النحو واللغة.

٢ -اعتمدت المنهج التحليلي، وذلك بالنظر والتأمل في الأدلة وكلام العلماء حول القاعدة.

٣ -الجمع بين الجانبين النظري والتطبيقي، وذلك ببيان أثر القاعدة في المسائل الأصولية والأحكام الشرعية.

٤ -الإحالة إلى المصدر بذكر اسمه والجزء والصفحة إذا كان النقل منه بالنص، وبذكر ذلك مسبوقاً بكلمة (ينظر) إذا كان النقل منه بالمعنى.

٥ -العناية بالتوثيق لكل ما أذكر، وعزو نصوص العلماء والباحثين إلى كتبهم مباشرة إلا إن تعذر ذلك.

٦ -عزو الآيات ببيان اسم السورة ورقم الآية في صلب البحث بعد ذكر الآية مباشرة، وتخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث.

٧ -ذكر المعلومات المتعلقة بالمصادر والمراجع بعد نهاية البحث.

خطة البحث

قسَّمت البحث إلى مقدمة، وستة مباحث، وخاتمة. أما المباحث فهي:

المبحث الأول: التعريف بالقاعدة.

المبحث الثاني: ألفاظ القاعدة وتوثيقها.

المبحث الثالث: موقف العلماء من القاعدة، وأدلتها.

المبحث الرابع: ضوابط القاعدة.

المبحث الخامس: أثر القاعدة في المسائل الأصولية.

المبحث السادس: أثر القاعدة في المسائل الفقهية.

وفي الخاتمة، بينت أهم نتائج البحث والتوصيات.

هذا، وقد بذلت غاية جهدي في مبحثٍ دقيقٍ شحيحٍ في مادته العلمية، ويتجاذبه أكثر من علم، فإن وفّقت للصواب فبفضل الله وكرمه، وإن جانبت الصواب في شيء منه، فأسأل الله تعالى العفو والمغفرة، ومنه تعالى أستمد العون والتوفيق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: التعريف بالقاعدة

إذا أردنا بيان معنى القاعدة إجمالاً، فلا بد من إيضاح معاني كلماتها مفردة، وبيان ذلك في المطلب الآتي:

المطلب الأول: بيان المعنى الإفرادي للقاعدة

احتوت القاعدة ثلاث كلمات: الاستثناء، ومعيار، والعموم، وبيان كل منها فيما يلي:

أولاً: الاستثناء: وهو مصدر استثنى يستثني استثناء، من ثنيت الشيء أَثْنِيهِ ثَنْيًا من باب رمى[(١)]، ولفظ الاستفعال هنا لا يراد به طلب الفعل، وإنما يراد به الفعل نفسه دون طلبه، نحو قرّ واستقر، فليس المراد طلب الثني، بل المثني نفسه[(٢)]. وقد ذكر أهل اللغة لـ (ثنى) عدداً من المعاني، ومنها:

أولاً: تكرير الشيء مرّتين، أو جعلُه شيئين متواليَين أو متباينين، وذلك قولك ثَنَيْت الشّيءَ ثَنْياً. والاثنان في العدد معروفان، والثِّنَي: الأمْرُ يعادُ مرّتين[(٣)]، وذكر ابن فارس (٣٩٥هـ) أن هذا المعنى هو أصل هذه الباب[(٤)].

ثانياً: كف الشيء وصرفه، يقال: ثنى وثناه، أي كفه. يقال: جاء ثانياً من عنانه. وثنيته أيضاً: صرفته عن حاجته[(٥)].

---

(١) ينظر: المصباح المنير (٣٣) مادة: ثني.

(٢) ينظر: الاستغناء في الاستثناء (١٥).

(٣) ينظر: الصحاح (٢٢٩٤/٦) تهذيب اللغة (١٣٧/١٥) المصباح المنير (٣٤) كلها مادة: ثني.

(٤) ينظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٣٩١/١) مادة: ثني.

(٥) ينظر: الصحاح (٢٢٩٥/٦) تهذيب اللغة (١٣٧/١٥) المصباح المنير (٣٣) لسان العرب (٥١١/١) كلها مادة: ثني.

ثالثاً: عطف الشيء ورده، يقال: ثنيت الشيء أَثْنِيهِ ثَنْياً إذا حنيته وعطفته ورددته وطويته [٦]، واثنونى صدره على البغضاء أي انحنى وانطوى، وكل شيء عطفته فقد ثنيته [٧].

وقد اختلف من أي هذه المعاني كان اشتقاق الاستثناء:

فقيل من المعنى الأول؛ لأن المستثني في كلامه يثني الجملة، أي: يأتي بجملة ثانية في كلامه، نحو : قام القوم إلا زيداً؛ فهم منه قيام القوم، وعدم قيام زيد؛ فهي جملتان [٨]، قال ابن فارس (٣٩٥هـ) : "والاستثناء من قياس الباب، وذلك أنّ ذكره يثَنَّي مرّةً في الجملة ومرّةً في التفصيل؛ لأنّك إذا قلت: خَرَجَ الناسُ، ففي الناس زيدٌ وعمروٌ، فإذا قلتَ: إلا زيداً، فقد ذكرتَ به زيداً مرةً أخرى ذكراً ظاهراً، ولذلك قال بعضُ النحويِّين: إنّه خرج مما دخل فيه، فعمل فيه ما عمل عشرون في الدِّرْهم. وهذا كلامٌ صحيحٌ مستقيم" [٩].

وقيل من: العطف؛ لأن المستثنى يعطف على الجملة، فيخرج بعضها عن الحكم بالاستثناء [١٠]. وقيل من الصرف؛ لأنه يصرف المستثنى عن حكم المستثنى منه [١١]. وهذان المعنيان متقاربان.

---

(٦) ينظر: الصحاح (٢٢٩٤/٦) تهذيب اللغة (١٣٤/١٥) المصباح المنير (٣٣) لسان العرب (٥١١/١) كلها مادة: ثني.

(٧) ينظر: تهذيب اللغة (١٣٤/١٥) مادة: ثني.

(٨) ينظر: شرح مختصر الروضة (٥٨١/٢).

(٩) مقاييس اللغة (٣٩٢/١) مادة: ثني.

(١٠) ينظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٥٨١) المصباح المنير (٣٣) التحبير (٢٥٣٢/٦) شرح الكوكب (٢٨١/٣).

(١١) ينظر: شرح اللمع (٣٩٩/١) نهاية الوصول (١٥٠٧/٤).

والاستثناء اصطلاحاً: قد عرِّف بتعريفات متعددة[(١٢)] لا يكاد يخلو تعريف منها من الإيراد والمناقشة، ولا يحسن بمثل هذا البحث الإغراق في عرض التعريفات على طريقة المناطقة، إذ لا يكاد يسلَم حدٌ من الإشكال والاعتراض، والمقصود من التعريف توضيح المعرَّف، وبأي طريقة كان ذلك أجزأ، وفي نظري أن من أحسن التعريفات وأسلمها من النقد، تعريف ابن الحاجب (٦٤٦هـ) حيث عرَّف الاستثناء بأنه: الإخراج بإلا وأخواتها[(١٣)]. ويقصد بأخواتها أدوات الاستثناء المعروفة في اللغة.

لكن قد يفهم من صنيع بعض العلماء تعميم مفهوم الاستثناء في القاعدة ليشمل كل إخراج سواء كان بأدوات الاستثناء أو غيرها[(١٤)].

ثانياً: معيار: والمعيار: بكسر فسكون، اسم من عاير، يقال: عَايَرْتُ المكيال والميزان مُعَايَرَةً، وعِيَاراً امتحنته بغيره لمعرفة صحته، وعَايَرْتُ الدنانير امتحنتها لمعرفة أوزانها، وعِيَارُ الشيء ما جعل نظاماً له[(١٥)].

ويقال فلان يُعايرُ فلاناً ويُكايلُه أَي يُسامِيه ويُفاخِره، والعِيَار ما عايَرْت به المكاييل، تقول عايَرْت به أَي سَوَّيْتُه، وهو العِيَار والمِعْيار[(١٦)]، والعيار يجمع على معايير، وهو نموذج معين يجري تقدير الأشياء به[(١٧)].

---

(١٢) ينظر للتوسع في ذلك: الاستغناء في الاستثناء للقرافي (٢١) مباحث التخصيص عند الأصوليين للدكتور عمر عبدالعزيز (١٤٤) الاستثناء عند الأصوليين للدكتور أكرم أوزيقان (٢٨).

(١٣) ينظر: مختصر منتهى السول (٧٩٥/٢)، ولشرحه وما أورد عليه ينظر: بيان المختصر (٢٥٤/٢) شرح العضد (١٧/٣).

(١٤) وذلك عند من جعل العموم غير مختص بالعموم اللفظي، بل شاملاً له ولغيره. ينظر ما سيأتي في معنى العموم.

(١٥) ينظر: الصحاح (٧٦٤/٢) المصباح المنير (١٦٧) كلاهما مادة: عير.

(١٦) ينظر: لسان العرب (٣١٨٧/٤) مادة: عير.

(١٧) ينظر: معجم لغة الفقهاء (٣٣٥).

والمعيار يراد به هنا الميزان الذي يختبر به، وقد استعير هنا؛ لأنه يختبر به عموم اللفظ، قال ابن أبي شريف (٩٠٦هـ) : "المعيار كالمفتاح آلة الاختبار، وهو ما يختبر به، وقد استعير لفظ المعيار هنا لما يختبر به عموم اللفظ: أي كونه مستغرقاً لما يصلح له من غير حصر"(١٨).

وفسرَّه بعضهم بدليل تحقق العموم(١٩)، أو ضابطه(٢٠)، أو ميزانه(٢١).

ثالثاً: العموم: وهو مصدر الفعل عَمَّ يَعُمُّ، وقد جاء هذا الأصل على معان، منها:

أولاً: الشمول والإحاطة: ومنه قولهم: عمَّ المطر، وعَمَّهُمْ بالعطيَّة، وعمَّهُم الأَمرُ: أي شَمِلهم(٢٢).

ثانياً: الجمع والكثرة: وكلُّ ما اجتمع وكَثُرَ عَمِيمٌ، والعَمُّ: الجماعة(٢٣).

ثالثاً: الطول والعلو: ومنه العَمِيمُ الطويل من الرجال والنبات، ويقال: اعْتَمَّ النبتُ اعْتِماماً إذا التفَّ وطال(٢٤). وقد ذكر الأصوليون أن العام الاصطلاحي مأخوذ من معنى الشمول(٢٥)، ولا يخفى قربه أيضاً من معنى الجمع والكثرة.

---

(١٨) الدرر اللوامع (٢٠٩/١-٢١٠)، وينظر: الثمار اليوانع (١٧٣/١) الكليات (٩٢) حاشية العطار (١٤/٢).

(١٩) ينظر: الآيات البينات (٢٨٦/٢) حاشية البناني (٤١٧/١).

(٢٠) ينظر: غاية الوصول (٧٦) الفوائد السنية (١٣٧٩/٣).

(٢١) ينظر: معراج المنهاج (٣٥١/١).

(٢٢) ينظر: مقاييس اللغة (١٦/٤) الصحاح (١٩٩٣/٥) المصباح المنير (١٦٣) لسان العرب (٣١١٢/٤) كلها مادة: عمم.

(٢٣) ينظر: مقاييس اللغة (١٧/٤) لسان العرب (٣١١٣/٤) كلاهما مادة: عمم.

(٢٤) ينظر: مقاييس اللغة (١٥/٤) الصحاح (١٩٩٢/٥) لسان العرب (٣١١١/٤-٣١١٢) المصباح المنير (١٦٣) كلها مادة: عمم.

(٢٥) ينظر: أصول السرخسي (١٢٥/١) الإبهاج (١١٩٣/٤) البحر المحيط (٥/٣).

أما العموم في الاصطلاح فقد عرَّفه كثير من الأصوليين بتعريف العام [٢٦]، وقد اعترض على هذه الطريقة الزركشي (٧٩٤هـ) ؛ فقال: " وهنا أمور أحدها في الفرق بين العموم والعام، فالعام هو اللفظ المتناول، والعموم تناول اللفظ لما صلح له ؛ فالعموم مصدر، والعام اسم فاعل مشتق من هذا المصدر، وهما متغايران"، وأنكر على بعض الأصوليين تعريفهم العموم باللفظ المستغرق، ثم قال" فإن قيل أرادوا بالمصدر اسم الفاعل. قلنا استعماله فيه مجاز، ولا ضرورة لارتكابه مع إمكان الحقيقة"[٢٧].

وما ذكره الزركشي (٧٩٤هـ) وجيه، وما درج عليه هؤلاء العلماء فيه نوع من التسامح ؛ وعلَّته تقارب الأمرين ؛ فالعموم مدلول اللفظ العام، والعام هو اللفظ الدال على العموم.

وبناء على ما سبق فلا بد من توضيح معنى العام عند الأصوليين، وأحسن تعريف له ـ في نظري ـ تعريف الرازي (٦٠٦هـ) ؛ حيث عرَّفه بأنه : اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد[٢٨].

---

(٢٦) منهم أبو يعلى حيث قال في العدة (١٤٠/١) : "العموم: ما عم شيئين فصاعداً"، وتبعه بعض الأصوليين في الطريقة مع توافق في الألفاظ أو اختلاف فيها، ينظر: التمهيد (٩/١) الواضح (٣٤/١) شرح اللمع (٣٠٢/١) الوصول (٢٠٢/١)، وبعضهم عنون بالعموم والخصوص ثم عرفوه بالعام، ينظر: المعتمد (٢٠١/١، ٢٠٣) التقريب والإرشاد (٥/٣) المستصفى (٣٢/٢) روضة الناظر (٢٢٣) المحصول (٣٠٩/٢) منهاج الوصول (٥١).

(٢٧) البحر المحيط (٧/٣)، وعنه في إرشاد الفحول (٥١٧/١-٥١٨).

(٢٨) ينظر: المحصول (٣٠٩/٢)، وهو قريب من تعريف أبي الحسين في المعتمد (٢٠٣/١) مع إضافة إليه، وقد اعترض عليه. ينظر لذلك: الإحكام (٢٤٠/٢) نفائس الأصول (١٧٣٩/٤) الإبهاج (١٢٢١/٤) التحبير شرح التحرير (٢٣١٤/٥).

وقوله: اللفظ: جنس، والتعبير باللفظ يجعل العموم مختصاً بالألفاظ لا المعاني عند الإطلاق[(٢٩)].

وقوله: المستغرق: فصل يخرج به النكرات؛ لأنها تفيد الجنس على سبيل البدل[(٣٠)]، وألفاظ الأعداد، نحو خمسة؛ لأنه صالح لكل خمسة، ولا استغراق فيه[(٣١)].

وقوله: لجميع ما يصلح له: احتراز عما لا يصلح ؛ فإن عدم استغراق (ما) لمن يعقل إنما هو لعدم صدقها عليه[(٣٢)]. وقوله: بحسب وضع واحد: احتراز عن اللفظ المشترك، وما له حقيقة ومجاز؛ فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معاً[(٣٣)]. وإذا كان العام هو اللفظ المستغرق، فإن العموم هو استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، فالعام وصف للفظ المستغرق، والعموم وصف لاستغراق اللفظ.

ولكن هل تتقيد القاعدة بالعموم اللفظي أو أنها تعم أنواع العموم الأخرى؟ الظاهر من صنيع أكثر العلماء حصر القاعدة في العموم اللفظي[(٣٤)]، ثم إن العموم إذا أطلق فيراد به العموم اللفظي، إذ هو من عوارض الألفاظ، ويؤيده أنهم يستدلون بالاستثناء في إثبات صيغ العموم[(٣٥)].

---

(٢٩) ينظر: المحصول (٣١٠/٢).

(٣٠) ينظر: المعتمد (٢٠٤/١) المحصول (٣٠٩/٢) الإبهاج (١٢١٩/٤).

(٣١) ينظر: المعتمد (٢٠٤/١) المحصول (٣٠٩/٢.٣١٠).

(٣٢) ينظر: الإبهاج (١٢٢٠/٤).

(٣٣) ينظر: المحصول (٣١٠/٢) الإبهاج (١٢٢٠/٤).

(٣٤) ينظر: الإبهاج (١٢٧٩/٤) الفوائد السنية (١٣٧٩/٣) الثمار اليوانع (١٧٣/١) الكليات (٩٢) حاشية العطار (١٤/٢).

(٣٥) ينظر مثلاً: المعتمد (٢١٩/١) التبصرة (١٠٨) مسائل الخلاف للصيمري (٤٥) العدة (٥٠٠/٢) التمهيد (٢٠/٢) الواضح (٣٢٥/٣) المحصول (٣٢٥/٢).

لكنّ بعضهم أشار إلى التعميم، ومنهم البيضاوي (٦٨٥هـ) حيث ذكر القاعدة بعد ذكره لأنواع العموم، فقال : " العموم إما لغة بنفسه"، ثم ذكر صيغ العموم، ثم قال: "أو عرفاً مثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣) فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات، أو عقلاً كترتيب الحكم على الوصف، ومعيار العموم جواز الاستثناء"[٣٦].

وتبعه على ذلك ابن السبكي (٧٧١ هـ) [٣٧]، وقد أفاد بعض شرّاح منهاج الوصول أن القاعدة تعود على جميع الأقسام[٣٨]. وقال البرماوي (٨٣١هـ) : " لما انتهى الكلام في صيغ العموم لغة وعرفاً وعقلاً ذكرت ضابط العام الذي به يعرف عمومه حتى لو أدُعي في شيء عموم، عُرض على الضابط، فإن قبله، عرفنا عمومه، وهو أن ضابط العموم ومعياره صحة الاستثناء منه"[٣٩].

وعلى هذا فالاستثناء من القواعد مثلاً يدل على عموم حكمها لغيرها، وحينئذ لا يشترط أن يكون الاستثناء بإلا وأخواتها كما هو معلوم. وبناء على ما سبق ففي المقصود بالعموم منهجان، أحدهما تخصيصه بالعموم اللفظي، والآخر جعله شاملاً لكل أنواع العموم. وثمة رأي ثالث ذهب إليه المطيعي (١٣٥٤هـ)، فقد ذهب إلى أن

---

(٣٦) منهاج الوصول (٥١)، وكلام بعض الشراح كأنه يفيد تقييد كلامه بالعموم اللفظي: ينظر: السراج الوهاج (٥٠٣/١) معراج المنهاج (٣٥١/١) نهاية السول (٣٤٣/٢).

(٣٧) ينظر: جمع الجوامع (٤٦) ويفهم من بعض شراحه تقييد القاعدة باللفظي. ينظر: الغيث الهامع (٢٨٤) شرح السيوطي للكوكب الساطع (٤٦٠/١) الآيات البينات (٢٨٦/٢).

(٣٨) ينظر: شرح المنهاج للأصفهاني (٣٥٥/١) شرح البدخشي (٦٤/٢).

(٣٩) الفوائد السنية (١٣٧٩/٣).

المراد بالعموم هنا مطلق الاستغراق سواء كان استغراق آحاد هي أجزاء أو هي جزئيات(٤٠).

وفي هذا توسعة لدائرة العموم في القاعدة بحيث تشمل الأعداد ونحوها مما يكون العموم فيه على البدل، وهذا وإن رشّحه توسع بعض الأصوليين في إطلاق لفظ الاستغراق على ما يعم الكل لأجزائه والكلي لجزئياته، إلا أن المعروف في معناه هو المعنى الثاني(٤١).

المطلب الثاني: بيان المعنى الإجمالي للقاعدة

يختلف معنى القاعدة باختلاف المقصود بمفرداتها، ويمكن القول إن في معنى القاعدة توجهات متعددة، وبيانها كالآتي: التوجه الأول: وهو توجه من يحصر القاعدة في العموم اللفظي، ومعناها حينئذ أن ميزان العموم أي ما يعلم به كون اللفظ عاماً جواز الاستثناء بإلا أو إحدى أخواتها؛ لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه فلزم أن تكون كل الأفراد غير المستثناة واجبة الاندراج في المستثنى منه، ولا معنى للعموم إلا ذلك، وهذا ما عليه الأكثرون(٤٢).

---

(٤٠) ينظر: سلم الوصول (٣٤٤/٢).

(٤١) ينظر: حاشية العطار (٥٠٦/١)، وسيأتي في كلام البرماوي في المعنى الإجمالي ما يفيد حصر القاعدة في دلالة الكلي على جزئياته، وقد ذكر المطيعي نفسه في سلم الوصول (٣١٩/٢) أن المراد بالاستغراق في العموم شمول الجزئيات لا الأجزاء، وهو المعنى المعروف، وسيأتي في الضابط الثاني للقاعدة مزيد تعليق على قوله.

(٤٢) ينظر: شرح المحلي على جمع الجوامع (١٤/٢) تشنيف المسامع (٣٤١/١) معراج المنهاج (٣٥١/١) تيسير الوصول (٢٦٤/٣).

أما التوجه الثاني فيجعل القاعدة تعم أنواع العموم الأخرى، فمعناها عندهم أن ميزان العموم في أي نوع من أنواعه صحة الاستثناء منه، ويراد بالاستثناء عموم الإخراج بإلا وبغيرها.

أما التوجه الثالث، فيجعل معنى القاعدة أن ميزان العموم سواء كان شمولياً أو بدلياً صحة الاستثناء منه، وهذا جار على ما ذهب إليه المطيعي (١٣٥٤هـ) [٤٣].

وقد رأيت لبعض الأصوليين ما يفيد معنى آخر للقاعدة، فذهب ابن السبكي (٧٧١ هـ) إلى أن المراد بالقاعدة كل عام يقبل الاستثناء، وليس كل مستثنى منه عام[٤٤].

وقد اعترض عليه بأن هذا ينافي لفظ القاعدة؛ فإن معيار الشيء ما يسعه وحده، فإذا وسع غيره معه خرج عن كونه معياراً، فاللفظ يقتضي اختصاص الاستثناء بالعموم[٤٥].

وذهب البرماوي (٨٣١هـ) إلى أن المراد بكون الاستثناء معياراً أن كل ما لم يقبل الاستثناء منه لا يكون عاماً، لا أن كل ما يقبل الاستثناء منه عام. واستدل على ذلك بالعدد، وذكر أنه ليس محتملاً للعموم، بل دلالته دلالة الكل على أجزائه، ولو كان عاماً لكان من دلالة الكلي على جزئياته مستغرقاً[٤٦].

---

(٤٣) ينظر: سلم الوصول (٢/٣٤٤).

(٤٤) نقله عنه في تشنيف المسامع (١/٣٤١) الغيث الهامع (٢٨٥).

(٤٥) ينظر: الغيث الهامع (٢٨٥) شرح السيوطي للكوكب الساطع (١/٤٦٠) وينظر ما سيأتي في الضابط الثاني للقاعدة.

(٤٦) ينظر: الفوائد السنية (٣/١٣٨٠، ١٣٨٣)، وسيأتي التعليق عليه في ضوابط القاعدة.

المبحث الثاني: ألفاظ القاعدة وتوثيقها

أول من نصَّ على القاعدة ـ فيما وقفت عليه ـ البيضاوي (٦٨٥هـ)، وقد ذكرها بلفظين سيأتي إيرادهما[٤٧]، ثم تتابع العلماء بعده في ذكرها واشتهرت في استدلالاتهم واستشهاداتهم، وقد وردت في كتب الأصوليين والفقهاء وشرَّاح السنة بألفاظ متعددة، وقد جمعت ما وقفت عليه من ألفاظ مع توسعي في إضافة كل لفظ يناسب في صياغته أن يكون قاعدة، وإن لم يرد في سياق التقعيد، وإنما قد يكون في سياق الشرح للقاعدة الأصلية، وفيما يلي إثبات تلك الألفاظ:

الأول: الاستثناء معيار العموم. وقد وردت بهذا اللفظ عند كثير من العلماء[٤٨]، قال الإسنوي (٦٨٥هـ) : " وقد تقدم غير مرة أن الاستثناء معيار العموم"[٤٩]، وقال المرداوي (٨٨٥هـ) : " فإن الاستثناء معيار العموم"[٥٠]. وقريباً من هذا من أضاف (من) في القاعدة فقال : الاستثناء من معيار العموم، كما جاء في كلام الخرشي (١١٠١هـ)[٥١]، و (من) هذه زائدة، والأولى حذفها[٥٢].

---

(٤٧) وهما: اللفظان الرابع والثامن.

(٤٨) ينظر: تشنيف المسامع (٣٢٦/٢) الغيث الهامع (٢٦٩) نظم الدرر للبقاعي (٤١٢/١٣، ٥٠/١٨) الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي (٣/ ١٥٧) فتاوى الرملي (٢/ ٢٧٢، ٤/ ١٦٧) شرح المنار لابن ملك (٣١١-٣١٢) الكليات للكفوي (٩٢) روح المعاني للألوسي (٢/١٣) التحرير والتنوير لابن عاشور (٥٨/١٩).

(٤٩) نهاية السول (١٢/٤-١٣).

(٥٠) التحبير (٢٣١٨/٥)، ومثله في شرح الكوكب المنير (٣٠٤/١).

(٥١) ينظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٦٥/٣، ٦٨).

(٥٢) علَّق العدوي في حاشيته على شرح الخرشي (المرجع السابق) بأن الأولى حذف من، أو أن في العبارة حذفاً، والتقدير؛ لأن الاستثناء من ذي ميزان هو العموم، وكأنه قال لأن الاستثناء من العام، وعلَّق في الموضع الآخر بأن من زائدة.

وقد اخترت هذا اللفظ في عنوان البحث ؛ لأنه أشهر الألفاظ وأكثرها استعمالاً.

الثاني: معيار العموم الاستثناء. وهذا اللفظ بعينه أورده ابن السبكي (٧٧١ هـ) في جمع الجوامع [٥٣]، وتبعه على ذلك شرَّاحه [٥٤] وغيرهم [٥٥]. وقال السيوطي (٩١١هـ) : "اشتهر على ألسنة العلماء أن معيار العموم الاستثناء" [٥٦].

وذكرها بهذا اللفظ ابن اللحام (٨٠٣هـ) في مختصره [٥٧]، وتبعه الجراعي (٨٨٣هـ) [٥٨]. وفي عبارة القاعدة: مضاف محذوف أي ومعيار العموم صحة الاستثناء من معناه سواء كان موجودا بالفعل أو لا [٥٩].

الثالث: معيار العموم صحة الاستثناء. قال المرداوي (٨٨٥هـ) : "معيار العموم صحة الاستثناء من غير عدد" [٦٠]. وتبعه ابن النجار (٩٧٢هـ) [٦١]، وابن بدران (١٣٤٦هـ) [٦٢]. وقال الفناري (٨٣٤هـ) ضمن كلام له: " كما في: من دخل غير داري

---

(٥٣) ينظر منه: (٤٦)

(٥٤) وأيضاً من اختصره أو نظمه، ينظر: تشنيف المسامع (٣٤١/١) الغيث الهامع (٢٨٤) لب الأصول مع غاية الوصول (٧٦) الثمار اليوانع (١٧٣/١) البدر اللامع في نظم جمع الجوامع (٣٣) الكوكب الساطع مع شرح السيوطي (٤٥٩/١) الجليس الصالح شرح الكوكب الساطع (١٦٨).

(٥٥) ينظر: مرقاة المفاتيح (٣٤٩/٨).

(٥٦) شرح الكوكب الساطع (٤٦٠/١).

(٥٧) ينظر منه: (١٠٩).

(٥٨) ينظر: شرح المختصر (٢٠٦).

(٥٩) ينظر: الآيات البينات (٢٨٦/٢) حاشية البناني (٤١٧/١) حاشية العطار (١٤/٢).

(٦٠) مختصر التحرير مع التحبير (٥/ ٢٣٦٧).

(٦١) ينظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٣١٧).

(٦٢) ينظر: المدخل (٢٣٩).

ضربته ؛ إذ معيار العموم صحة الاستثناء"[٦٣]. وورد هذا اللفظ في كلام آخرين من أهل العلم[٦٤].

الرابع: معيار العموم جواز الاستثناء. ورد هذا اللفظ عند البيضاوي (٦٨٥هـ) ؛ حيث قال خاتماً ما يدل على العموم: " ومعيار العموم جواز الاستثناء ؛ فانه يخرج ما يجب اندراجه لولاه "[٦٥]، وتبعه على ذلك شرَّاحه[٦٦].

الخامس: جواز الاستثناء معيار العموم. وقع هذا اللفظ في قول الأسنوي (٦٨٥هـ) : " ولقائل أن يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد عاماً، وليس كذلك"[٦٧].

السادس: جواز الاستثناء معيار جواز العموم. قال الكرماني (٧٨٦هـ) : "يحتمل إرادة العموم منه بأن يكون شفاء للكل لكن بشرط تركيبه مع الغير ولا محذور فيه، بل يجب إرادة العموم ؛ لأن جواز الاستثناء معيار جواز العموم. وأما وقوع الاستثناء فهو معيار وقوع العموم، فهو أمر ممكن، وقد أخبر الصادق عنه، واللفظ عام بدليل الاستثناء فيجب القول به"[٦٨].

---

(٦٣) فصول البدائع (٢/٢٨٨).

(٦٤) ينظر: حاشية العطار (٢/١٥، ١٦) حواشي هداية العقول (٢/٢٠٠).

(٦٥) منهاج الوصول (٥١).

(٦٦) ينظر: شرح المنهاج للأصفهاني (١/٣٥٥) السراج الوهاج (١/٥٠٣) الإبهاج (٤/١٠٥٧) تيسير الوصول (٣/٢٦٤) معراج المنهاج (١/٣٥١) نهاية السول (٢/٢٥٩، ٢٨٠، ٣٤٣) شرح البدخشي (٢/٦٣).

(٦٧) نهاية السول (٢/٣٤٤).

(٦٨) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (٢٠/ ٢١١) قاله في شرحه لحديث: (الحبة السوداء شفاء من كل داء إلا السام)، وهو في البخاري، كتاب الطب، باب الحبة السوداء (٧/١٢٤/٥٦٨٨)، ومسلم، كتاب السلام، باب التداوي بالحبة السوداء (٢/١٠٥٣/٢٢١٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

السابع: الاستثناء دليل العموم. قال التفتازاني (٧٩١هـ) ضمن كلام له: "فلا يكون الاستثناء دليل العموم"(٦٩)، وجاء أيضاً في كلام غيره(٧٠).

الثامن: جواز الاستثناء دليل العموم. هذا اللفظ هو اللفظ الثاني الذي وقع في كلام البيضاوي (٦٨٥هـ)، وذلك حين استدل في القياس بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ (الحشر: ٢) ثم ذكر بعض ما أورد عليه، ثم قال: " ولكن هنا جواز الاستثناء دليل العموم"(٧١)، وتبعه في هذا بعض شرَّاحه(٧٢).

التاسع: جواز الاستثناء آية العموم. وقع هذا اللفظ في شرح الجاربردي (٧٤٦هـ) لكلام البيضاوي السابق حين استدل بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ (الحشر: ٢) لإثبات القياس(٧٣).

العاشر: الاستثناء من أدوات العموم. قال ابن عابدين (١٢٥٢هـ): " وهو مفاد إطلاق المتون، ولاسيما والاستثناء من أدوات العموم"(٧٤).

الحادي عشر: ضابط العموم الاستثناء. قال أحمد العبادي (١٣٠٠هـ): "وضابط العموم الاستثناء كما تقول خاب الناس إلا العلماء"(٧٥)

---

(٦٩) شرح التلويح (٩٤/١)، ونقله عنه العطار في حاشيته (١٤/٢).
(٧٠) ينظر: معراج المنهاج للجزري (١٢٣/٢) تلقيح الفهوم (٤٤٢).
(٧١) منهاج الوصول (٩٢).
(٧٢) ينظر: تيسير الوصول (١٧٦/٥).
(٧٣) السراج الوهاج (٨٥٨/٢).
(٧٤) حاشية ابن عابدين (٢٠٣/١٠-٢٠٤).
(٧٥) هداية الوصول (٢٧).

والضابط: أصله من ضَبَطَ يَضْبِط ضَبْطاً، والضبط لزوم الشيء وحبسه، وبمعنى حصر الشيء [٧٦]. وهذا هو المراد هنا، فإن إفادة اللفظ للعموم محصورة بصحة الاستثناء.

الثاني عشر: الاستثناء يقتضي العموم. ورد هذا اللفظ في كلام لمحمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّنِي (٩٨٦هـ) [٧٧].

الثالث عشر: الاستثناء أمارة العموم. ورد هذا اللفظ في كلام للدكتور وهبة الزحيلي [٧٨].

الرابع عشر: الاستثناء دليل التناول. وجاء هذا في كلام ابن القيم (٧٥١هـ)؛ حيث قال: " وهذه طريقة جيدة لولا أن قوله في الحديث: (لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم) [٧٩] دليل على المنع من صومه في غير الفرض مفرداً أو مضافاً؛

---

(٧٦) ينظر: الصحاح (٣/٣٧٩) المصباح المنير (١٣٥) المعجم الوسيط (٥٣٣) كلها مادة: ضبط.

(٧٧) ينظر: مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار (٣/ ٢٣٨).

(٧٨) ينظر: أصول الفقه الإسلامي (١/٢٤٦).

(٧٩) رواه الترمذي في جامعه، كتاب الصوم، باب ما جاء في صوم يوم السبت (٣/١١١/٧٤٤)، وأبو داود في سننه، كتاب الصيام، باب النهي أن يخص يوم السبت بصوم (٤/٨٩-٩٠/٢٤٢١)، وابن ماجه في سننه، كتاب الصيام، باب ما جاء في صيام يوم السبت (١/٥٥٠/١٧٢٦)، وأحمد في مسنده (٢٩/٢٣٠/١٧٦٨٦)، عن عبدالله بن بسر عن أخته الصماء، رضي الله عنهما، وقَالَ عنه مَالك: "هَذَا الحَدِيث كذب"، وقال الأوزاعي: "ما زلت له كاتماً ثم رأيته انتشر"، وكان يحيى بن سعيد القطان يأبى أن يحدِّث به ذكره عنه الإمام أحمد موهناً بذلك الخبر، وقال أبو داود: "هذا الحديث منسوخ"، وأعلَّه النسائي بالاضطراب، وتبعه ابن حجر، وحسّنه الترمذي، وصحّحه الحاكم، والنووي، وابن الملقن، والألباني. ينظر: تهذيب السنن لابن القيم (٧/ ٦٦) البدر المنير (٥/ ٧٥٩) التلخيص الحبير (٢/٤١٤) إرواء الغليل (٤/ ١١٨).

لأن الاستثناء دليل التناول، وهو يقتضي أن النهي عنه يتناول كل صور صومه إلا صورة الفرض" (٨٠). ولفظ التناول من الألفاظ التي يفسر بها العموم (٨١).

الخامس عشر: الاستثناء دليل الإحاطة. وقد ورد معنى هذا اللفظ في كلام ابن جرير (٣١٠هـ)، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ٨٣)، "وقال آخرون: معنى ذلك: ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان جميعاً. قالوا: وقوله: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ خرج مخرج الاستثناء في اللفظ، وهو دليل على الجميع والإحاطة، وأنه لولا فضل الله عليهم ورحمته لم ينج أحد من الضلالة، فجعل قوله: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ دليلا على الإحاطة"(٨٢)، وأورد هذا الأستاذ محمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ)، ثم أعقبه بقوله: " فالاستثناء دليل الإحاطة، أقول: أو كما يقول الأصوليون: معيار العموم" (٨٣).

السادس عشر: كل لفظ قبل الاستثناء عام، قال الكمال ابن أبي شريف (٩٠٦هـ): في شرحه لكلام ابن السبكي في جمع الجوامع: "وينحل إلى أن كل لفظ قَبل الاستثناء عام" (٨٤).

(٨٠) تهذيب السنن (٧/ ٦٩)، وينظر: فيض القدير للمناوي (٤٠٦/٦).

(٨١) ينظر: حاشية العطار (٥٠٦/١) سلم الوصول (٣١٤/٢).

(٨٢) جامع البيان للطبري (٢٦٤/٧).

(٨٣) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) (٣٠٣/٥).

(٨٤) الدرر اللوامع لابن أبي شريف (٢٠٩/١)، وعنه العطار في حاشيته (١٤/٢).

السابع عشر: كل ما يدخله الاستثناء عام. ورد هذا اللفظ عند الزركشي (٧٩٤هـ) في كلام له، قال فيه: " وهي أن كل ما دخله الاستثناء عام؛ لأنه لو لم يكن عاماً لم يدخل المستثنى فيه، ثم جعلت هذه القضية كبرى للمقدمة الأخرى النقلية، فصار صورة الدليل هكذا: الجمع المحلى بأل يدخله الاستثناء، وكل ما يدخله الاستثناء عام، ينتج أن المحلى بأل عام" [٨٥]، وورد قريباً من ذلك في كلام غيره من الأصوليين [٨٦].

وهذا اللفظ أشمل من سابقه؛ إذ لم يقيَّد باللفظ.

الثامن عشر: كل ما صحَّ الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام. قال المحلّي (٨٦٤ هـ) شارحاً جمع الجوامع: "فكل ما صحَّ الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام؛ للزوم تناوله للمستثنى " [٨٧]، وهذا اللفظ قد زيد فيه شرط للقاعدة، وهو أن يكون الاستثناء مما لا حصر فيه. وقد يرد الحكم في كلام العلماء دون أن يكون مصاغاً بلفظ يشبه أن يكون فيه قاعدة، وهذا كثير [٨٨]، ومنه قول القاضي عبدالوهاب (٤٢٢هـ): "والفرض من الرأس إيعابه خلافاً لأبي حنيفة والشافعي لقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ (المائدة: ٦)، والحكم إذا عُلِّق باسم وجب استيفاء ما يتناوله: كلْ رغيفاً وأعطِ درهماً، ولأن الصيغة عموم بدليل حسن تقدير الاستثناء فيه ودخول

---

(٨٥) تشنيف المسامع (١/ ٣٨٢).

(٨٦) ينظر: فصول البدائع (١/١٨٠) التقرير والتحبير (١/١٠٣) التحبير شرح التحرير (٢/ ٧١٠).

(٨٧) شرح المحلي (٢/١٤)، وينظر منه (١/٣٤٤). وعنه في تهذيب الفروق (٢/١٩٤)، وينظر أيضاً: غاية الوصول (٤٢، ٧٦).

(٨٨) ينظر مثلاً: المحصول للرازي (٤/ ٥٦) نفائس الأصول (٦/ ٢٥٦٨) أصول الفقه لابن مفلح (٢/ ٧٦٠) رفع الحاجب (٣/ ٣٧٤).

التخصيص عليه" [٨٩]، وقول أبي يعلى (٣٨٠هـ) : "وحسن الاستثناء يدل على أن اللفظ عام في الجنس" [٩٠]، وقول الأسنوي (٦٨٥هـ) : " لكن ههنا قرينة دالة على العموم، وهي جواز الاستثناء" [٩١].

المبحث الثالث: موقف العلماء من القاعدة، وأدلتها

نصَّ بعض الأصوليين على وجود النزاع في القاعدة، فقال الزركشي (٧٩٤هـ) عند بيانه للقاعدة: " واعلم بأن هذا الأصل ليس متفقاً عليه" [٩٢]، وتبعه السيوطي (٩١١هـ) في الكوكب الساطع، فقال:

"نعم والاستثناء معيار العموم على نزاع...." [٩٣]. والمتتبع لأقوال الأصوليين وغيرهم يجد أن القاعدة يمكن أن ينازع فيها على قولين: القول الأول: صحَّة القاعدة واعتبارها. وقد تتابع أكثر العلماء على الإقرار بها والاستناد إليها، وإلى هذا ذهب أصحاب المذاهب من الحنفية [٩٤]، والمالكية [٩٥]، والشافعية [٩٦]، والحنابلة [٩٧]، وغيرهم [٩٨].

---

(٨٩) الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١/٤٢-٤٣).

(٩٠) العدة (٢/ ٤٩٩-٥٠٠).

(٩١) نهاية السول (٤/١٢).

(٩٢) تشنيف المسامع (١/٣٤١).

(٩٣) الكوكب الساطع مع شرح السيوطي (١/٤٥٩)، وقال في شرح النظم (١/٤٦٠) بعد أن ذكر الاعتراض على القاعدة والاستدراك عليها : "وإلى ذلك أشرت بقولي - من زيادتي - على نزاع"، وينظر: شرح الجليس الصالح (١٦٩) سلم المطالع (٢٠٣) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (١/١٣٠).

(٩٤) ينظر: بذل النظر (١٦٨) شرح البدخشي (٢/٦٤) فصول البدائع (٢/٢٨٨) التقرير والتحبير (١/١٠٣) شرح المنار لابن ملك (٣١١-٣١٢) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/٢٦١) الكليات=

ومما يدل على صحة القاعدة أيضاً عند عامة العلماء استدلالهم بالاستثناء لإثبات صيغ العموم (٩٩)، قال الباجي (٤٧٤هـ) : "صحة دخول الاستثناء في هذه الألفاظ دليل على استغراقها للجنس" (١٠٠)، ونصَّ السمعاني (٤٨٩هـ) أنه دليل معتمد

=للكفوي (٩٢) روح المعاني للألوسي (٢/١٣) مرقاة المفاتيح (٣٤٩/٨).

(٩٥) حاشية البناني (٤١٧/١) تهذيب الفروق للأنصاري (١٩٤/٢) التحرير والتنوير لابن عاشور (٥٨/١٩).

(٩٦) ينظر: منهاج الوصول (٥١) شرح المنهاج للأصفهاني (٣٥٥/١) السراج الوهاج (٥٠٣/١) تيسير الوصول (٢٦٤/٣) معراج المنهاج (٣٥١/١) جمع الجوامع (٤٦) تشنيف المسامع (٣٤١/١) النجم الوهاج في نظم المنهاج للعراقي (٧٠) الغيث الهامع (٢٨٤) شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ١٤) نهاية السول (٣٤٣/٢) غاية الوصول (٧٦) نظم الدرر للبقاعي (٤١٢/١٣، ٥٠/١٨) الفوائد السنية (١٣٧٩/٣) الثمار اليوانع (١٧٣/١) البدر اللامع في نظم جمع الجوامع (٣٣) الكوكب الساطع (مع شرح السيوطي٤٥٩/١) الآيات البينات (٢٨٦/٢) الجليس الصالح شرح الكوكب الساطع (١٦٨) حاشية العطار (١٥/٢، ١٦) هداية الوصول للعبادي (٢٧).

(٩٧) ينظر: التحبير شرح التحرير (٢٣١٨/٥) مختصر ابن اللحام (١٠٩) شرح المختصر للجراعي (٢٠٦) شرح الكوكب المنير (٣٠٤/١) المدخل لابن بدران (٢٣٩).

(٩٨) ينظر: حواشي هداية العقول (٢٠٠/٢)، وقد وردت القاعدة في بعض كتب النحو. ينظر: حاشية الدسوقي على متن مغني اللبيب (١٠٢/١، ١٠٣).

(٩٩) ينظر مثلاً: المعتمد (٢١٩/١) التبصرة (١٠٨) مسائل الخلاف للصيمري (٤٥) العدة (٥٠٠/٢) التمهيد (٢٠/٢) الواضح (٣٢٥/٣) المحصول (٣٢٥/٢) روضة الناظر (٢٣٣) جوهر الأصول وتذكرة الفحول للرصاص (١١١) العقد المنظوم للقرافي (١٦/٢، ٢٢) نهاية الوصول (١٣٠٢/٤) أصول الفقه لابن مفلح (٢/ ٧٦٠) البحر المحيط (٩٤/٣، ٩٩، ١٠٢) التقرير والتحبير (١٩٣/١) متن التنقيح مع التوضيح (٨٨/١) تيسير التحرير (٢١٠/١) شرح الغزنوي لكتاب المغني (٩٥/١) فتح الغفار (١٠٣/١) إجابة السائل (٣٠٤.٣٠٣) إرشاد الفحول (٥٢٦/١).

(١٠٠) إحكام الفصول (٢٤٢/١)، وقد ذكر الزركشي في تشنيف المسامع (٣٤١/١) عن بعضهم أن الاستثناء ينقل دلالة العام على أفراده من الظهور إلى التنصيص، ولم أر أحداً من الأصوليين صرّح بهذا.

للعموم [١٠١]. وقد ذكر التبريزي (٦٢١هـ) أدلة عموم صيغ العموم وعدَّ منها دخول الاستثناء، وأردف ذلك بقوله: " ولا خلاف في شيء منها بين أهل اللسان" [١٠٢].

ومما يشير إلى هذا القول ما ذكره بعض علماء اللغة من اشتراط سبق الاستثناء بعموم، وهذا يدل على أن الاستثناء معيار للعموم، وممن ذكر ذلك ابن هشام (٧٦١هـ) في أثناء حديثه حول الخلاف في نوع (إلا) في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وقد بيّن عدم جواز كون (إلا) للاستثناء، وعلّل لذلك من جهة اللفظ والمعنى، وقال في بيان الجهة الأولى: " ولا من جهة اللفظ؛ لأن آلهة جمع منكر في الإثبات، فلا عموم له، فلا يصحّ الاستثناء منه. فلو قلت قام رجال إلا زيداً لم يصحَّ اتفاقاً" [١٠٣]. وقال الخضري (١٢٨٧هـ) : "لأن آلهة جمع منكر في الإثبات، فعمومه بدلي، وشرط الاستثناء العموم الشمولي. كذا في المغني" [١٠٤]، وصرَّح بذلك بعضهم [١٠٥]، كما أنه يفهم من كلام آخرين [١٠٦].

---

(١٠١) ينظر: قواطع الأدلة (١/١٦١).

(١٠٢) تنقيح محصول ابن الخطيب (٢/٢٣٧)، وينظر: العقد المنظوم للقرافي (٢/٣٩).

(١٠٣) مغني اللبيب (١/٨٤)، وقال في جهة المعنى: "إذ التقدير حينئذ لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا، وذلك يقتضي بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا، وليس ذلك المراد". وقد تعقَّبه الدماميني في شرحه على المغني (١/٢٧٧-٢٧٨) في دعوى الاتفاق، وذكر أن الاتفاق مشكل لخلاف الأصوليين في عموم الجمع المنكر، ثم ذكر أن المنقول عند النحاة أن مذهب الجمهور منهم أن المستثني واجب الدخول في المستثني منه، وأن المبرد يخالف في هذا ذاهباً إلى أنه يكتفى في صحة الاستثناء بصحة الدخول، فما هذا الاتفاق الذي نقله المؤلف، ثم ذكر أن نقل الاتفاق ليس موجوداً في بعض النسخ من الكتاب، وقد أجيب عن ابن هشام بأن الخلاف ضعيف فلم يعتد به.ينظر: حاشية الشمني على مغني اللبيب (١/١٥٥).

(١٠٤) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل (١/٢٠٨)، وينظر: المساعد على التسهيل (١/٥٨٠) همع الهوامع (٢/ ٢٧٢) حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك (٢/٢٣١، ٢٣٢).ويفهم من كلام=

وقال الراغب (القرن ٥) : " والاستثناء: إيراد لفظ يقتضي رفع بعض ما يوجبه عموم لفظ متقدم" (١٠٧).

وقال الزبيدي (١٢٠٥هـ) : "الاستثناء من العام جائز، ومن المطلق غير جائز" (١٠٨).

القول الثاني: من لا يرى صحة القاعدة. ومن يخالف في هذه القاعدة يمكن تقسيمهم إلى ثلاثة أقسام: الأول: من يرى العموم، لكنه لا يرى الاستثناء دالاً عليه، ومن هؤلاء الغزالي (٥٠٥هـ) ؛ فإنه ذكر الاستدلال بالاستثناء ضمن أدلة أرباب العموم، ونقضه ورد عليهم بأن الاستثناء لا يلزم أن يكون لإخراج ما يجب دخوله تحت اللفظ، بل قد يكون أيضاً لما يصلح أن يدخل تحته، ويتوهم أن يكون مراداً به، والاستثناء لقطع صلاحيته لا لقطع وجوبه، ثم حين اختار العموم ذكر الطرق الدالة عليه ولم يُدخل في ذلك الاستثناء (١٠٩). ومثله ابن بَرهان (٥١٨هـ) ؛ فقد جعل

=بعضهم أو تمثيله اشتراط ألا يكون المستثني منه مجهولاً نكرة. ينظر: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور (٣٨٤/٢) البيان في شرح اللمع لابن جني لعمر الكوفي الزيدي (٢٣٢)

(١٠٥) ينظر: المساعد على التسهيل (٥٨٠/١) شرح الرضي على الكافية (٧٤٨/٢) همع الهوامع (٢/ ٢٧٢) حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك (٢٣١/٢، ٢٣٢) حاشية الأمير على مغني اللبيب (٦٧/١).

(١٠٦) ذكر بعضهم اشتراط ألا يكون المستثني منه مجهولاً نكرة. ينظر: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور (٣٨٤/٢) البيان في شرح اللمع لعمر الكوفي الزيدي (٢٣٢) الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي (٥١١) وعلّل الأخير: بأن فائدة الاستثناء إخراج الثاني من الأول، لكونه لو لم يستثن لكان ظاهره أنه داخل فيما دخل فيه الأول، وإذا كان المستثني منه مجهولاً لم يكن كذلك.

(١٠٧) مفردات ألفاظ القرآن (١٧٩)، وذكر أنه قد يقتضي رفع حكم اللفظ عما هو، ومثّل له نحو قوله: والله لأفعلن كذا إن شاء الله. وهذا الإطلاق الثاني الذي ذكره مشهور عند الفقهاء.

(١٠٨) تاج العروس (٤٧١/٤٠).

(١٠٩) المستصفى (٤٠/٢، ٤٨)، وتبعه في هذه المناقشة الأبياري في التحقيق والبيان (٨٩٢/١).

الاستدلال بالاستثناء على صيغ العموم غير سديد، وعلَّل بأن الاستثناء إنما حسن لقطع صلاحية الاستغراق؛ فإن اللفظ وإن لم يكن موضوعاً للاستغراق إلا أنه صالح له، وهذه فائدة الاستثناء (١١٠).

الثاني: أرباب الخصوص، والمتوقفون في صيغ العموم (١١١).

ومما يدل على مخالفتهم في القاعدة مناقشتهم لدلالة الاستثناء على العموم (١١٢).

الثالث: من جوَّز الاستثناء من النكرة في الإثبات.

قال الزركشي (٧٩٤هـ) : " واعلم بأن هذا الأصل ليس متفقاً عليه؛ فقد ذهب ابن مالك إلى أنه لا يشترط في صحة الاستثناء كونه من عام، بل يجوز من النكرة في الإثبات بشرط الفائدة" (١١٣).

وقد نصَّ على هذا الاختيار ابن مالك (٦٧٢هـ)، فقال: " ونبهت باشتراط الفائدة على أن النكرة لا يستثنى منها في الموجب ما لم تفد، فلا يقال جاء قوم إلا رجلاً لعدم الفائدة، فإن دخلت فائدة جاز كقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ١٤) " (١١٤).

---

(١١٠) الوصول (٢١٠/١).

(١١١) أرباب الخصوص هم القائلون بأن الصيغة حقيقة في الخصوص، والمتوقفون فريقان: منهم من قال هي مشتركة بين العموم والخصوص، ومنهم من ذهب إلى عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة أو الخصوص أو الاشتراك. ينظر: المحصول (٣١٥/٢) الإحكام (٢٤٦/٢-٢٤٧).

(١١٢) ينظر مثلاً من الواقفية: الباقلاني في التقريب والإرشاد (٢٣/٣)، ومن القائلين بالخصوص: الآمدي في الإحكام (٢٥٠/٢، ٢٦١).

(١١٣) تشنيف المسامع (٣٤١/١).

(١١٤) شرح التسهيل (٢٦٩/٢).

وبناء على هذا فلا يكون الاستثناء معياراً للعموم ؛ إذ قد يستثنى من غير لفظ عام.

وما اختاره ابن مالك (٦٧٢هـ) نصَّ عليه جمع من النحاة، يقول ابن السرَّاج (٣١٦هـ) : " ولا يجوز أن تستثني النكرة من النكرات في الموجب لا تقول : جاءني قوم إلا رجلاً ؛ لأن هذا لا فائدة من استثنائه، فإن نَعَتَّه أو خَصَصْتَه جاز، وهذا امتناعه من جهة الفائدة، فمتى وقعت الفائدة جاز"(١١٥).

وذكر أبو حيان (٧٤٥هـ) أنه لا يستثنى النكرة من النكرة إلا أن تخصَّص لا على الاتصال ولا على الانقطاع، ثم قال: " ولا تستثنى المعرفة من النكرة التي لا تعمّ ولم تخصَّص، نحو: قام رجال إلا زيداً"(١١٦).

وما ذكر من جواز الاستثناء من النكرة إذا أفادت هو ظاهر اختيار القرافي (٦٨٤هـ) (١١٧).

ونُقل عن بعض النحاة جواز الاستثناء من النكرة مطلقاً(١١٨).

ويشار هنا إلى أنه لا يندرج ضمن هذا القول من جوَّز الاستثناء من النكرة لإفادتها العموم، كما هو قول من جعل الجمع المنكر مفيداً للعموم،

---

(١١٥) الأصول في النحو (١/ ٢٨٤).

(١١٦) ارتشاف الضرب (١٤٩٩/٣)، وينظر: المقرب (١٦٦/١) الاستغناء في الاستثناء (٢٨٧) شرح التسهيل لناظر الجيش (٢١٠٩/٥) الاستثناء عند الأصوليين للدكتور أكرم أوزيقان (٢٩٨).

(١١٧) ينظر: الاستغناء في الاستثناء (٢٩١ وما بعدها، ٤٣٠).

(١١٨) نقله القرافي عن المبرد. ينظر: الاستغناء في الاستثناء (٢٩٠-٢٩١)، وأيضاً: شرح الرضي على الكافية (٧٤٨/٢).

وقد ذهب بعض النحاة إلى أنه لا يمتنع عموم النكرة في الإثبات لمقتض، وحينئذ يجوز الاستثناء منها(١١٩).

وبعض الأصوليين (١٢٠) جوَّز الاستثناء من النكرة إذا خُصَّت فتعم فيما خُصَّت به، ومثَّلوا له بنحو: قام رجال كانوا في دارك إلا زيداً منهم(١٢١). وهذا المثال أخصُّ مما اختاره ابن مالك (٦٧٢هـ) ومن معه(١٢٢).

أدلة القول الأول:

استدل القائلون بصحة القاعدة بأدلة، وهي:

الدليل الأول: أن أهل اللغة مجمعون على أن حقيقة الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله، وهو أمر معلوم ضرورة من لغة العرب، وإذا كان كذلك دلَّ هذا على

---

(١١٩) في شرح الدماميني على المغني (٢٧٧/١) أجاب عن إشكال الزمخشري في الآية: ﴿إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمٖ مُّجۡرِمِينَ ۝٥٨ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ﴾ (الحجر: ٥٨-٥٩) حيث جعل آل لوط استثناء منقطعاً من قوم، وهو نكرة في الإثبات بأن قال: "يقال لا يمتنع عموم النكرة في الإثبات لمقتض، وهذا كذلك بدليل آية لوط: ﴿إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمِ لُوطٖ﴾ (هود: ٧٠) والقصة واحدة. فثبت أن المراد بالمنكّر هنا هو ذلك المعرَّف، فعمَّت النكرة في الإثبات لقيام دليل العموم. وقد يندرج في هذا أيضاً بعض ما استثني من النكرة المثبتة كالنكرة في سياق الامتنان، فقد نصَّ جمع من الأصوليين على إفادتها العموم، وأشار الزركشي أنها للتكثير وليست للعموم، وليس التكثير عموماً ولا ملازماً له. ينظر: البحر المحيط (١١٨/٣) التمهيد للأسنوي (٣٢٥) القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام (٢٠٤) حاشية العطار (٥٠٦/١).ومثله ما نصَّ عليه الحنفية من أن النكرة الموصوفة تفيد العموم. ينظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٢٨/٢) متن التنقيح (٩٨/١) المغني للخبازي (١١٧).

(١٢٠) ينظر: الإبهاج (١٢٨٠/٤) شرح المحلي على جمع الجوامع (١٥/٢) تيسير الوصول (٢٦٥/٣).

(١٢١) ذكر ابن قاسم في الآيات البينات (٢٨٧/٢) أنه يصدق على المثال حدَّ العام؛ لأنه استغرق من صدق عليه الوصف من غير حصر، ونقل عن شرح التلويح للتفتازاني والتوضيح لمتن التنقيح لصدر الشريعة (١٠٣/١، ١٠٥) أن من ألفاظ العموم عندهم النكرة الموصوفة بصفة عامة.

(١٢٢) ينظر: الدرر اللوامع لابن أبي شريف (٢٠٩/١) الآيات البينات (٢٨٧/٢) حاشية العطار (١٥/٢).

أن الاستثناء يقتضي كون اللفظ قبله موضوعاً للعموم، ولو لم يكن للعموم لما كان ثمَّ إخراج ؛ إذ لا يجزم بدخوله ثم إخراجه، فثبت عموم اللفظ، وذلك هو المطلوب(١٢٣)، قال ابن الحاجب (٦٤٦هـ) : "إجماع أهل العربية في الاستثناء المتصل أنه إخراج ما بعد إلا مما قبلها، وإجماعهم مقطوعٌ به في تفاصيل العربية"(١٢٤).

ونوقش: بمنع كون الاستثناء منحصراً فيما لولاه لوجب دخوله، فإنه يقع في لغة العرب على أربعة أقسام كما سيأتي في دليل القول الثاني.

الدليل الثاني: أن النقل قد تواتر عن العرب أنها إذا أرادت العموم جمعت بين صيغة العموم والاستثناء للدلالة على إخراج المستثنى وعموم الحكم لغيره مما يندرج في لفظ العموم(١٢٥).

---

(١٢٣) ينظر: العقد المنظوم (١٦/٢) تلقيح الفهوم (١٧٢-١٧٤)، ونصَّا أنه معلوم ضرورة من لغة العرب، وفي الإبهاج (١٢٧٩/٤) وأصول الفقه لابن مفلح (٧٦٠/٢) ورفع النقاب (١٧١/٣) نقلوا إجماع أهل اللغة، وفي مرصاد الأفهام للبيضاوي (٥٨٦/٢) ونهاية السول (٣٤٤/٢) نقلاً الاتفاق غير منسوب، واستدل كثير من الأصوليين على القاعدة بحقيقة الاستثناء، وأنه إخراج ما لولاه لوجب دخوله: ينظر: منهاج الوصول (٥١) تيسير الوصول (٢٦٥/٣) الفوائد السنية (١٣٨٠/٣)، واستدل آخرون على صيغ العموم بحسن الاستثناء، وأنه إخراج ما لولاه لكان داخلاً: ينظر: المعتمد (٢١٩/١) العدة (٥٠٠/٢) الواضح (٣٢٥/٣).

(١٢٤) الإيضاح في شرح المفصل (٣٥٩/١)، ونقل كلام الباقلاني أنه ليس إخراجاً، وذكر شبهته ورد عليه بكلام طويل. وقد نقل الإجماع على أن الاستثناء إخراج: الرضي في شرحه على الكافية (٢/ ٧٦)، وقد نصّ عامة النحاة على أنه إخراج، وظاهر هذا أنه إخراج واجب الدخول. ينظر: الأصول في النحو (١/ ٢٨٢) اللباب في علل البناء والإعراب (٣٠٢/١) اللمع لابن جني (٥٤) المقرب (١٦٦/١) شرح المفصل لابن يعيش (٤٦/٢) المساعد على تسهيل الفوائد (٥٤٨/١) شرح التسهيل لناظر الجيش (٢١١٧/٥)، وفي شرح الدماميني على المغني (٢٧٧/١-٢٧٨) ذكر أن مذهب الجمهور من النحاة أن المستثني واجب الدخول في المستثني منه، وأن المبرد يخالف في هذا ذاهباً إلى أنه يكتفى في صحة الاستثناء بصحة الدخول.

(١٢٥) ينظر: العقد المنظوم للقرافي (٢٢/٢).

الدليل الثالث: لو لم يكن الاستثناء دالاً على العموم لجاز الاستثناء من الجمع المنكر، والاستثناء منه لا يجوز باتفاق النحاة [١٢٦]، ومثله بقية النكرات، فلا يصح الاستثناء منها وفاقاً [١٢٧].

ونوقش بعدم التسليم بالاتفاق [١٢٨]، ثم من النحاة من جوَّز ذلك عند الفائدة [١٢٩].

أدلة القول الثاني:

استدل من لا يرى صحة القاعدة بأدلة، وهي:

الدليل الأول: أن الاستثناء ليس منحصراً فيما لولاه لوجب دخوله؛ فإنه يقع في لغة العرب على أربعة أقسام: أحدها : ما لولاه لقطع بدخوله، وهو الاستثناء من الأعداد التي هي نصوص، نحو عشرة إلا اثنين.

وثانيها : ما لولاه لظن دخوله، وهو الاستثناء من صيغ العموم؛ لأن العام ظني.

وثالثها : ما لولاه لجاز اندراجه مطلقاً من غير أن يكون معلوماً ولا مظنوناً، وهو الاستثناء من المَحال: نحو أعتق رقبة إلا الكفار؛ لأن مفهوم الرقبة حال في كل فرد لكن بطريق البدل، ومن الزمان نحو: صلّ عند الزوال، ومن الأمكنة: نحو صل إلا في المزبلة، ومن الأحوال كقوله تعالى: ﴿لَتَأْتُنَّنِي بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ (يوسف: ٦٦) : أي في كل حالة إلا هذه الحالة.

---

(١٢٦) ينظر: تيسير الوصول (٢٦٥/٣) الإبهاج في شرح المنهاج (١٢٧٦/٤) نهاية السول (٣٤٤/٢)، ولم ينصّا على الاتفاق.

(١٢٧) ينظر: الواضح (٣٢٦/٣، ٣٤٤) المسودة (٣٥٩/١) مغني اللبيب لابن هشام (٨٤/١).

(١٢٨) ينظر: شرح الدماميني على المغني (٢٧٧/١).

(١٢٩) ينظر ما سبق في القول الثاني.

ورابعها : ما لا يجوز اندراجه، وهو الاستثناء من غير الجنس.

وحينئذ يكون الاستثناء إخراج ما لولاه لصحَّ دخوله تحت اللفظ ؛ ليكون ذلك شاملاً للأقسام الثلاثة المتقدمة، دون الرابع ؛ فإن الاستثناء من غير الجنس على وجه المجاز. والتعبير بالصحة في الاستثناء أولى ؛ لأنها أعم من الوجوب ؛ فإن كل واجب الدخول صحيح الدخول ولا ينعكس، وجعل اللفظ للأعم أولى ؛ لأنه أكثر فائدة [(١٣٠)]. ونوقش من وجوه :

أولاً : أن أئمة العربية متفقون على قولهم إنه إخراج جزء من كل، وإنما يكون كذلك إذا كان المستثنى واجب الدخول في كله، ولو كان المراد بالجزء ما يصح دخوله لم يكن كذلك، بل يكون ذكر الجزء ضائعاً، ويؤكده أنهم نصّوا على أن الاستثناء إخراج، ولا يذكر في التعريف إلا ما يكون داخلاً في الماهية أو مختصّاً بها [(١٣١)].

ثانياً : لو كان الاستثناء كما ذكرتم لصح قول القائل : رأيت رجلاً إلا زيداً لصلاحية دخوله تحت لفظ رجل، ولا يصح ذلك، فوجب أن يكون الاستثناء مخرجاً ما لولاه لدخل لا ما لولاه لصلح، وقولنا لدخل يشمل ما كان معلوم الدخول أو مظنونه، وذلك هو القدر المشترك ؛ إذ لولا ذلك لزم إما الاشتراك أو المجاز، وهما على خلاف الأصل [(١٣٢)].

ثالثاً : أن الاستثناء من غير الجنس ليس حقيقة، بل هو مجاز، وليس الكلام فيه، وكذلك الاستثناء من الأزمنة والأمكنة والمحال والأحوال إنما هو مجاز من جهة أنه

---

(١٣٠) ينظر: نفائس الأصول (١٢٣٧/٣، ١٧٧٩/٤.١٧٨٠) تلقيح الفهوم (١٧٥) الإبهاج (١٢٧٨/٤)، وقد استدل بعض الأصوليين بخلاصة هذا الدليل، وأن الاستثناء يجيء لإخراج ما يجب دخوله، وأيضا لما يصلح دخوله، فلا يكون الاستثناء مفيداً للعموم: ينظر: المستصفى (٤٠/٢) الوصول (٢١٠/١).

(١٣١) ينظر: تلقيح الفهوم (١٧٧) وذكر بعض الجواب في الإبهاج (١٢٧٠/٤).

(١٣٢) ينظر: المرجعين السابقين.

يجعل المقدَّر فيها كالملفوظ به، ثم يستثني منه، والمجاز أولى من دعوى الاشتراك، ولاسيما مع التقدير والإضمار [١٣٣]، وأيضاً يقال إذا كان المستثنى منه مقدَّراً: صل كل وقت، وصل في كل مكان، ولتأتنني به في كل حالة ونحو ذلك، فالاستثناء بعد ذلك إنما ورد على داخل في اللفظ [١٣٤].

رابعاً: لا نسلِّم أن حمل اللفظ على الصحة أولى، بل حمله على الوجوب أولى؛ لأن الصحة جزء من الوجوب، فلو حملناه على الوجوب، لكنا قد أفدنا به الصحة والوجوب معاً [١٣٥].

وأجاب أيضاً بعض من يرى أن المستثنى لم يكن داخلاً في المستثنى منه ثم خرج: بأن المقصود بالقاعدة أن اللفظ شامل للمستثنى منه، والمستثنى بمعنى أنه صالح لهما فيما لو سكت، وهذا آية للعموم، فإذا تكلم بأداة الاستثناء عُلم أن المستثنى لم يدخل في الحكم إذا اللفظ صالح لإدخاله لصدقه عليه [١٣٦].

الدليل الثاني: أن من شرط صحة القاعدة الاطراد، ولم يطرد الحكم فيها إذ قد وجد الاستثناء مما لا عموم له، ومن ذلك:

١ -العدد ومنه قوله تعالى: ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ١٤) [١٣٧].

---

(١٣٣) ينظر: تلقيح الفهوم (١٧٦).

(١٣٤) ينظر: الإبهاج (١٢٨٠/٤)، وقد أشار إلى هذا بعض النحاة في مباحث الاستثناء المفرّغ. ينظر: شرح الرضي على الكافية (٧٤٨/٢، وما بعدها) الإيضاح في شرح المفصل (٣٧٧/١).

(١٣٥) ينظر: المحصول (٣٣١/٢) تلقيح الفهوم (١٧٧).

(١٣٦) ينظر: حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك (٣١٢).

(١٣٧) ينظر: تشنيف المسامع (٣٤١/١) الدرر اللوامع لابن أبي شريف (٢٠٩/١) حاشية العطار (١٤/٢).

٢ -اسم العلم أو المعيَّن بالإشارة مثل: كسوت زيداً إلا رأسه، وصمت هذا الشهر إلا يوم كذا، وأكرمت هؤلاء الرجال إلا زيداً فلا يكون الاستثناء دليل العموم(١٣٨).

٣ -جموع القلة ـ وهى أفعل وأفعال وأفعله وفعله ـ وليست للعموم(١٣٩).

وقد نوقش من وجوه: أولاً: أن المراد بالقاعدة كل عام يقبل الاستثناء، وليس كل مستثنى منه عام.

ونوقش: بأن معنى كونه معيار العموم أن قبول اللفظ للاستثناء يدل على أنه عام، وينحل إلى أن كل لفظ قبل الاستثناء عام(١٤٠).

ثانياً: أن المستثنى منه في مثل هذه الصور، وإن لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء، وهو جمع مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة، وأعضاء زيد، وأيام هذا الشهر، وآحاد هذا الجمع(١٤١).

ثالثاً: أن القاعدة مقيَّدة بالاستثناء من غير محصور، وذلك لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشتمل على المستثنى وغيره ليكون الاستثناء لإخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم، فإن كان اللفظ محصوراً لم يكن عاماً عموماً اصطلاحياً(١٤٢).

أما جموع القلة فلا تدل على العموم إلا إذا عُرِّفت تعريف جنس أو أضيفت لمعرفة، وأما إذا لم تكن كذلك، فلا تدل على الاستغراق، بدليل أنه لا يدخل

---

(١٣٨) ينظر: شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٤).

(١٣٩) ينظر: المحصول (٣٢٥/٢) الإحكام (٢٦٢/٢) نهاية الوصول (١٣٠٤/٤) تلقيح الفهوم (١٧٥).

(١٤٠) ينظر: حاشية العطار (١٤/٢).

(١٤١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح (٩٤/١) حاشية العطار (١٤/٢).

(١٤٢) ينظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (١٤/٢) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٤).

عليها استثناء أي عدد فُرِض، فلا يقال ملكت الأثواب إلا ألف ثوب، بخلاف صيغ العموم(١٤٣).

رابعاً: أن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما في الصور المذكورة(١٤٤).

خامساً: أن الاستثناء معيار للعموم أي مطلق الاستغراق سواء كان استغراق آحاد هي أجزاء أو هي جزئيات، وإنما يرد الاعتراض بالعدد لو جعل معياراً للعام فقط، وليس كذلك(١٤٥).

الدليل الثالث: أنه يجوز الاستثناء من الجمع المنكر، نحو أصحب جمعاً من الفقهاء إلا فلاناً، ومعلوم أن ذاك الاستثناء لا يجب اندراجه تحت لفظ الجمع المنكر(١٤٦).

ونوقش: بمنع جواز الاستثناء من الجمع المنكر إلا أن يكون اختص بصفة نحو: جاء رجال كانوا في دارك إلا فلاناً؛ فإنه يكون عمومه معنوياً، ويصح الاستثناء فيه(١٤٧).

الدليل الرابع: أنه يجوز الاستثناء من غير الجنس، ولو كان الاستثناء مفيداً للعموم لما صحَّ ذلك؛ إذ غير الجنس لا يدخل في المستثنى منه(١٤٨).

---

(١٤٣) ينظر: تلقيح الفهوم (١٧٦)، وأيضاً: المحصول (٢/٣٢٩).

(١٤٤) ينظر: شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٤) تيسير الوصول (٣/٢٦٥) حاشية العطار (٢/١٤) حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك (٣١٢).

(١٤٥) ينظر: سلم الوصول (٢/٣٤٤).

(١٤٦) ينظر: تشنيف المسامع (١/٣٤١) تلقيح الفهوم (١٧٥).

(١٤٧) ينظر: تلقيح الفهوم (١٧٦).

(١٤٨) ينظر: نهاية الوصول (٤/١٣٠٢) تلقيح الفهوم (١٧٥).

ونوقش: بأن الاستثناء من غير الجنس ليس حقيقة، بل مجاز على الراجح عند المحققين، والكلام إنما هو في الاستثناء الحقيقي(١٤٩).

الدليل الخامس: أن القاعدة فيها دور؛ لأن جواز الاستثناء متوقف على العموم، فإثبات العموم به دور(١٥٠). ونوقش من وجوه: أولاً: أن المدار على صحة الاستثناء وإن لم يوجد بالفعل(١٥١).

ثانياً: يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير، فيكون استدلالاً بالاستعمال والإجماع(١٥٢).

ويمكن أن يجاب أيضاً بأنه يشترط لصحة الاستثناء سبق لفظ يصلح للعموم، فإذا وقع الاستثناء بعده دل على أن اللفظ قبله نصّ في العموم، وليس محتملاً، فاختلفت الإفادة الأولى عن الثانية، فلا دور.

الدليل السادس: أن القاعدة يلزم منها النقض، وهو وجود الدليل بدون المدلول؛ فإذا استثنى من صيغة العموم، يكون الدال على العموم قد وجد، وهو صيغة العموم، ولم يوجد العموم؛ لأنه أبطل بعضه بالاستثناء، فقد وجد الدليل بدون المدلول، وهو حقيقة البعض، فكأنه قال: اقتلوا الرجال والصبيان، لا تقتلوا الصبيان، فيكون نقضاً لمدلول العام(١٥٣).

---

(١٤٩) ينظر: تلقيح الفهوم (١٧٦)، وينظر الضابط الأول من ضوابط القاعدة.

(١٥٠) ينظر: شرح التلويح (١/٩٧)، وعنه الآيات البينات (٢/٢٨٦).

(١٥١) ينظر: حاشية العطار (٢/١٤).

(١٥٢) ينظر: شرح التلويح (١/٩٧)، وعنه الآيات البينات (٢/٢٨٦).

(١٥٣) قواطع الأدلة (١/ ١٥٥) نفائس الأصول (٤/١٧٨٢) معراج المنهاج (١/٣٥١-٣٥٢) تلقيح الفهوم (١٧٥).

ونوقش من وجوه: أولاً: أن الاستثناء وجد في العدد، وهو نص في تناول جميع آحاده، ولم تكن نقضاً بالاتفاق، وجوابه في العدد جوابه في العموم(١٥٤).

ثانياً: أن المستثنى داخل في مفهوم المستثنى منه وضعاً، لكن الحكم لا يتعلق به، بل الحكم يتعلق بالباقي بعده بقرينة الاستثناء، ولولاه لدخل المستثنى في مقصود الكلام كما دخل وضعا(١٥٥).

ثالثاً: أن هذا الدليل مبني على توهم أن هذه الصيغ إذا ثبت عمومها، فهي عامة مطلقاً، فإذا رفع بالاستثناء بعض موجبها: فقد اجتمع في ذلك العموم والاستثناء النافي له. وذلك تناقض. والحق أن شرط عمومها أن تكون منفصلة عن صلة مخصِّصة، فهي عامة عند الإطلاق؛ لا عامة على الإطلاق. واللفظ الواحد تختلف دلالته بحسب إطلاقه وتقييده(١٥٦).

الترجيح:

الذي يظهر لي صحّة القاعدة لقوة ما استدل به القائلون بها، ومناقشة ما استدل به أصحاب القول الثاني. والذي يبدو أن أصحاب القول الثاني لا يمنعون أن يكون الاستثناء قرينة لإفادة العموم إذا ورد مع لفظ يصلح له، لكنه ليس متحتماً في ذلك، كما هو رأي من جعله معياراً للعموم، ولذا ذكر المحلي (٨٦٤ هـ) وغيره أن من نفى العموم جعل الاستثناء قرينة على العموم(١٥٧).

---

(١٥٤) ينظر: الإحكام (٢/٢٧١) معراج المنهاج (١/٣٥٢) تيسير الوصول (٣/٢٦٦).

(١٥٥) ينظر: شرح البدخشي (٢/٦٤) سلم الوصول (٢/٣٤٥).

(١٥٦) ينظر: مجموع الفتاوى (٣١/ ١١٣).

(١٥٧) شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ١٤)، وينظر: الدرر اللوامع لابن أبي شريف (١/٢٠٩) شرح المختصر للجراعي (٢٠٦).

ويؤيده أن منهم من جعله لإخراج ما يصلح دخوله لا ما يجب (١٥٨).

وهو قد يكون قرينة مع لفظ يحتمله دون ما إذا لم يكن كذلك، وبخاصة عند من يجوّز الاستثناء من النكرة، ويجعله مع النكرة من باب العموم البدلي، وعلى هذا فلو قال: جاء القوم إلا زيداً، فكلمة: القوم عندهم قد تفيد العموم، وقد تحمل على الخصوص، لكن حملها على العموم أرجح مع وجود الاحتمال، وعند من يقول بالاشتراك هو قرينة لإرادة أحد المعنيين، وهو العموم، وعند أصحاب الوقف هو قرينة لكن يبقى اللفظ محتملاً للحقيقة فيكون عاماً أو للمجاز فيراد به الخصوص (١٥٩).

ثم إن الخلاف قد تضيق دائرته إذا طبق ضابط القاعدة؛ فإن كثيراً ممن خالف وجعل الاستثناء لإخراج ما يصلح دخوله قد لا يخالف إذا اشتُرط لكلية القاعدة أن يكون الاستثناء من غير محصور؛ إذ قد يكون منزع المخالفة عند كثير منهم وجود الاستثناء في مواضع مع عدم إفادة العموم، كما هو ظاهر في أدلة أصحاب القول الثاني.

المبحث الرابع: ضوابط القاعدة

بالنظر والتأمل في كلام العلماء حول القاعدة يتبين أنه يمكن ضبط القاعدة بشرطين:

الأول: أن يكون الاستثناء حقيقياً.

ومقتضى الاستثناء الحقيقي عند عامة العلماء أن يكون الاستثناء من باب إخراج ما وجب دخوله فيما قبله، سواء كان المستثنى منه ملفوظاً أو مقدَّراً (١٦٠)، فإن كان مما

---

(١٥٨) ينظر: المستصفى (٤٠/٢، ٤٨) الوصول (٢١٠/١) التحقيق والبيان (٨٩٢/١).

(١٥٩) ينظر: الآيات البينات (٢٨٦/٢-٢٨٧).

(١٦٠) ينظر: الإبهاج (١٢٨٠/٤).

جاز دخوله فهو من قبيل المجاز، يقول الشوشاوي (٨٩٩هـ) : "إجماع أهل اللغة أن حقيقة الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله قطعاً أو ظناً"، ثم مثَّل على القطع: عندي عشرة إلا اثنين، و على الظن: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، ثم قال: "وأما استثناء ما لولاه لجاز دخوله فهو مجاز لا حقيقة كقولك: أكرم رجالا إلا زيداً وعمراً"[١٦١].

ومما يؤكد ذلك أمور: أولاً: أنهم استدلوا بهذا المعنى على ثبوت العموم في المستثنى منه[١٦٢].

ثانياً: أنهم أجابوا من زعم أن الاستثناء مشترك بين ما وجب دخوله وما جاز دخوله[١٦٣].

ثالثاً: أن بعض من لم يستدل بالاستثناء على العموم استند إلى جواز الاستثناء من غير الجنس، وغير الجنس لا يدخل في المستثنى منه[١٦٤]. وأجاب من يرى الاستدلال بالاستثناء بأن الاستثناء من غير الجنس ليس حقيقة بل هو مجاز، والكلام إنما هو في الاستثناء الحقيقي[١٦٥].

رابعاً: أن أكثر من يرى القاعدة لم يجوِّزا الاستثناء من النكرة ما لم تعم، وفرَّقوا بين الجمع المنكر ـ على القول بعدم عمومه ـ وغيره من صيغ العموم؛ بأنه لو لم يكن الاندراج واجباً لجاز في الجمع المنكر، يقول البيضاوي (٦٨٥هـ) : "ومعيار

---

(١٦١) رفع النقاب (١٧١/٣).

(١٦٢) ينظر: منهاج الوصول (٥١) تيسير الوصول (٢٦٥/٣) تلقيح الفهوم (١٧٢-١٧٤) الإبهاج (١٢٧٩/٤) أصول الفقه لابن مفلح (٢/ ٧٦٠).

(١٦٣) ينظر: تلقيح الفهوم (١٧٧-١٧٨) الإبهاج (١٢٧٩/٤-١٢٨٠).

(١٦٤) ينظر: المحصول (٣٢٧/٢) نهاية الوصول (١٣٠٢/٤) تلقيح الفهوم (١٧٥).

(١٦٥) ينظر: نهاية الوصول (١٣٠٤/٤) تلقيح الفهوم (١٧٦).

العموم جواز الاستثناء؛ فانه يخرج ما يجب اندراجه لولاه، وإلا لجاز من الجمع المنكر"[١٦٦]. ويُعلَّل لهذا الشرط بأن المقصود بالاستثناء إخراج بعض ما دخل في المستثنى منه، فإذا لم يكن داخلاً فيما قبله فلا يكون إخراجا، ولا يكون دالاً على عموم اللفظ قبله[١٦٧]. وذكر ابن الحاجب (٦٤٦هـ) إجماع أهل العربية أن الاستثناء المتصل إخراج ما بعد إلا مما قبلها[١٦٨]، ومعناه أن المنفصل ليس كذلك.

ومن هذا الباب ما اشترطه بعض العلماء من كون الاستثناء متصلاً؛ لأن الاستثناء من غير الجنس[١٦٩] ليس حقيقياً، وقد نصَّ على ذلك العطار (١٢٥٠هـ)-، فقال: "وظاهر أن المراد الاستثناء المتصل؛ لأن لفظ الاستثناء حقيقة فيه، فلا يدخل المنقطع في المعيارية"[١٧٠].

وهذا ما أشار إليه الفناري (٨٣٤هـ)؛ حيث يقول في كلام له: " والاستثناء منقطع، فلا يدل على العموم، أو مفرّغ؛ فالعام مقدَّر"[١٧١]، وأشار إليه غيره من

---

(١٦٦) منهاج الوصول (٥١) وينظر: الإبهاج (١٢٧٦/٤) تلقيح الفهوم (١٧٦).

(١٦٧) ينظر: الواضح (٣٢٥/٣) حواشي هداية العقول (٢٠٥/٢).

(١٦٨) ينظر: الإيضاح في شرح المفصل (٣٥٩/١، وينظر منه ٣٦٠، ٣٦٥).

(١٦٩) اختلف في ضابط الاستثناء المنقطع، فقيل هو ما كان من غير جنس الأول، وقيل ما لم يدخل في الأول سواء كان من جنسه أو لا. ينظر: الاستغناء في الاستثناء (٣٥٩) الإيضاح في شرح المفصل (٣٦٥/١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٣٩٢) البحر المحيط (٢٧٧/٣).

(١٧٠) حاشية العطار (١٤/٢).

(١٧١) فصول البدائع (٢/ ٧٣).

الأصوليين [(١٧٢)]، ونصَّ بعض علماء اللغة على أن العموم الشمولي إنما يشترط للمتصل لا للمنقطع [(١٧٣)].

وعلى هذا فإنما يكون الاستثناء معيار العموم في الاستثناء المتصل.

وبعد بيان ما سبق؛ فالظاهر أن هذا الضابط ليس محل وفاق؛ فإن من النحاة من عرّف الاستثناء بالمخرج تحقيقاً أو تقديراً: والمراد بالمخرج "تحقيقاً" المتصل، وبالمخرج "تقديراً" المنقطع، وهذا ما نصَّ عليه ابن مالك (٦٧٢هـ) وغيره [(١٧٤)]، يقول ابن السرّاج (٣١٦هـ): " واعلم: أن (إلا) في كل موضع على معناها في الاستثناء، وأنها لا بد من أن تخرج بعضاً من كل، فإذا كان الاستثناء منقطعاً فلا بد من أن يكون الكلام الذي قبل (إلا) قد دل على ما يُستَثْنى منه. فتفقّد هذا فإنه يدقّ" [(١٧٥)]، وقال العكبري (٦١٦هـ): " وفائدة استثناء غير الجنس ثلاثة أشياء: الإعلام بعموم الأول، وأن الثاني من آثار الأول، وإثبات ما كان يحتمل نفيه" [(١٧٦)].

---

(١٧٢) ينظر: مرصاد الأفهام للبيضاوي (٥٨٦/٢) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٤) التقرير والتحبير (١٩٠/١) حواشي هداية العقول (٢٠٥/٢).

(١٧٣) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني (٢٣١/٢) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل (٢٠٩/١).

(١٧٤) ينظر: شرح التسهيل (٢٦٤/٢) توضيح المقاصد والمسالك للمرادي (٢/ ٦٦٩) المساعد على تسهيل الفوائد (٥٤٨/١)، وتعقّب هذا ناظر الجيش في شرح التسهيل (٢١١٨/٥، ٢١٢٢) بأن المشهور من كلام النحاة أن المنقطع ليس يخرج من شيء، وذكر أن المنقطع له قسمان، قسم يتصور فيه الإخراج بوجه ما من المجاز، وقسم لا يتصور فيه ذلك، وذهب بعض الباحثين إلى أن أكثر النحاة على أن المنقطع إخراج ما ليس من جنسه. ينظر: الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي للدكتور كاظم إبراهيم (١٨٩)، أما ابن الحاجب في الإيضاح في شرح المفصل (٣٦٠/١، ٣٦٥) فذكر أن المتصل لا يتميز إلا بالإخراج ولا إخراج في المنقطع، وعرّف المنقطع بأنه: كل لفظ من ألفاظ الاستثناء لم يرد به إخراج سواء كان من جنس الأول أو من غير جنسه.

(١٧٥) الأصول في النحو (٢٩١/١).

(١٧٦) اللباب في علل البناء والإعراب (٣٠٧/١).

ومثاله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ (النساء: ١٥٧) ، فإن الظن وإن لم يدخل في العلم تحقيقاً فهو في تقدير الداخل فيه؛ إذ هو مستحضر بذكره لقيامه مقامه في كثير من المواضع[١٧٧].

وشرح ذلك ابن القيم (٧٥١هـ)، فقال: "وأما قوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ (الدخان: ٥٦) فهذا الاستثناء هو لتحقيق دوام الحياة وعدم ذوق الموت، وهو يجعل النفي الأول العام بمنزلة النص الذي لا يتطرق إليه استثناء البتة، إذ لو تطرق إليه استثناء فرد من أفراده لكان أولى بذكره من العدول عنه إلى الاستثناء المنقطع، فجرى هذا الاستثناء مجرى التأكيد، والتنصيص على حفظ العموم، وهذا جار في كل منقطع، فتأمله فإنه من أسرار العربية"[١٧٨].

وبناء على هذا الرأي فلا يشترط أن يكون الاستثناء متصلاً، بل حتى المنقطع يمكن أن يكون دالاً على العموم.

وهذا القول متوجه وظاهر إذا كان اللفظ السابق للاستثناء غير محصور.

الثاني: أن يكون الاستثناء مما لا حصر فيه.

من أكثر الاعتراضات إشكالاً على صيغة القاعدة الأعداد؛ فالاستثناء يدخل عليها ولا عموم لها، وهي لا تخرج بالشرط الأول؛ لأن الاستثناء من الأعداد استثناء حقيقي.

---

(١٧٧) ينظر: المساعد على تسهيل الفوائد (٥٤٨/١) توضيح المقاصد والمسالك للمرادي (٢/ ٦٦٩) ارتشاف الضرب لأبي حيان (١٤٩٧/٣).

(١٧٨) مدارج السالكين (٣٢٦/٢).

وقد نصّ جمع من الأصوليين على أن هذا مما أورد على القاعدة (١٧٩).

وقد أورد التفتازاني (٧٩١هـ) الاعتراض بما هو أعم من تعلّقه بالعدد، فذكر أن المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد مثل عندي عشرة إلا واحداً، أو اسم علم مثل كسوت زيداً إلا رأسه، أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر إلا يوم كذا، وأكرمت هؤلاء الرجال إلا زيداً، فلا يكون الاستثناء دليل العموم. ثم أجاب عنه بثلاثة أجوبة سيأتي ذكرها (١٨٠). وقد اختلفت اتجاهاتهم في الجواب عن هذا الاعتراض:

الاتجاه الأول: من تصرّف في معنى القاعدة.

وهذا ما ذهب إليه ابن السبكي (٧٧١هـ)؛ فإنه حين اعترض عليه بذلك أجاب: بأنا لم نقل كل مستثنى منه عام، بل قلنا كل عام يقبل الاستثناء، فمن أين العكس! (١٨١).

وتعقَّبه الزركشي (٧٩٤هـ) بأن هذا فيه نظر، ولم يوضح وجه النظر (١٨٢). وبين هذا الوجه من النظر ابن العراقي (٨٢٦هـ)، فقال: " وفي جوابه نظر؛ فإن معيار الشيء ما يسعه وحده، فإذا وسع غيره معه خرج عن كونه معياراً، فاللفظ يقتضي اختصاص الاستثناء بالعموم" (١٨٣). وهذا ما ذكره الكمال ابن أبي شريف (٩٠٦هـ) متعّقباً ابن السبكي، فقد ذكر أن معنى كونه معيار العموم أن قبول اللفظ للاستثناء

---

(١٧٩) ينظر: تشنيف المسامع (٣٤١/١) الغيث الهامع (٢٨٥) الفوائد السنية (١٣٨٠/٣) تيسير الوصول (٢٦٥/٣) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٤) الدرر اللوامع لابن أبي شريف (٢٠٩/١).

(١٨٠) ينظر: شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٤)، وعنه في الآيات البينات (٢٨٦/٢) وحاشية البناني (٤١٧/١) وحاشية العطار (١٤/٢).

(١٨١) نقله عنه في تشنيف المسامع (٣٤١/١).

(١٨٢) ينظر: تشنيف المسامع (٣٤١/١).

(١٨٣) الغيث الهامع (٢٨٥)، وينظر: شرح السيوطي للكوكب الساطع (٤٦٠/١).

يدل على أنه عام، وينحل إلى أن كل لفظ قبل الاستثناء عام، وهو العكس الذي أنكره المصنف [(١٨٤)].

ومن هذا الباب حمل القاعدة على أن المراد بالاستثناء فيها استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما في الصور المعترض بها، وهذا أحد الأجوبة التي أجاب بها التفتازاني (٧٩١هـ) [(١٨٥)].

الاتجاه الثاني: من أضاف قيدا للقاعدة. وهؤلاء على أقسام:

١ـ من نصَّ على اشتراط ألا يكون الاستثناء من عدد، بل جعل ذلك في صيغة القاعدة، وقد نصَّ على ذلك المرداوي (٨٨٥هـ) في فائدة مستقلة، قال فيها: " الثانية: معيار العموم صحة الاستثناء من غير عدد" [(١٨٦)]. وتبعه ابن النجار (٩٧٢هـ) [(١٨٧)]، وابن بدران (١٣٤٦هـ) [(١٨٨)].

وهذا القيد كما لا يخفى يدفع الاعتراض بالعدد دون غيره.

٢ـ من عبَّر بأن يكون الاستثناء لبعض ما يصلح اللفظ له، قال ابن إمام الكاملية (٨٧٤هـ) : "فإن قلت لو كان الاستثناء معياراً للعموم لكان أسماء العدد عاماً لجواز الاستثناء منها، وليس كذلك. أجيب: بأن جواز الاستثناء معيار العموم إذا كان

---

(١٨٤) الدرر اللوامع لابن أبي شريف (٢٠٩/١)، وعنه في حاشية العطار (١٤/٢).

(١٨٥) ينظر: شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٤) وعنه في الآيات البينات (٢٨٦/٢) وحاشية البناني (٤١٧/١) وحاشية العطار (١٤/٢).

(١٨٦) مختصر التحرير مع التحبير (٥/ ٢٣٦٧).

(١٨٧) ينظر: شرح الكوكب المنير (٣١٧/١).

(١٨٨) ينظر: المدخل (٢٣٩).

استثناء بعض ما يصلح اللفظ له عن بعض أفراده، والعدد ليس كذلك؛ فإن بعض العشرة لا تصلح العشرة له"(١٨٩).

وقد فسَّر ذلك الفناري (٨٣٤هـ) بأن المعيار استثناء بعض ما يصلح له اللفظ، وهو جزئيات مفهومه والمستثنى في العدد ليس جزئياً لمفهومه(١٩٠). ولم يرتض ذلك البدخشي (٩٢٢هـ)، وذهب إلى أن "الأقرب أن يقال المعيار جواز الاستثناء من غير المحصور"(١٩١)، وهذا هو القول الآتي:

٣ـ أن تقيّد القاعدة بأن يكون الاستثناء مما لا حصر فيه، وهذا ما عبَّر به المحلّي (٨٦٤ هـ) حيث قال: " ومعيار العموم الاستثناء، فكل ما صحَّ الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام؛ للزوم تناوله للمستثنى"(١٩٢)، وتبعه بعض الأصوليين(١٩٣). وبهذا اللفظ تخرج أسماء العدد؛ فإنه يصحّ الاستثناء منها لاستغراقها للأفراد، لكن لما كانت محصورة لم تكن عامة عموماً اصطلاحياً(١٩٤).علماً أن استغراقها للأفراد إنما هو على سبيل البدل(١٩٥).

وقريباً من ذلك ما عبَّر به ابن عبدالشكور (١١١٩ هـ) بقوله: " المراد استثناء ما لا يقف إلى حد"، وشرحه الأنصاري (١٢٢٥هـ) : " والحاصل أنه يجوز استثناء ما لا

---

(١٨٩) تيسير الوصول (٣/٢٦٥).

(١٩٠) نقله عنه في شرح البدخشي (٢/٦٤)، وأشار إلى شيء من ذلك في فصول البدائع (٢/٥٧).

(١٩١) شرح البدخشي (٢/٦٤).

(١٩٢) شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ١٤).

(١٩٣) ينظر: غاية الوصول (٧٦) الدرر اللوامع لابن أبي شريف (١/٢١٠) الآيات البينات (٢/٢٨٦) الثمار اليوانع (١/١٧٣) شرح المختصر للجراعي (٢٠٦) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٤).

(١٩٤) ينظر: حاشية العطار (٢/١٤).

(١٩٥) ينظر: المرجع السابق (١/٥٠٦).

يقف إلى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة، فيجب تناولها واستغراقها لها لغة، بخلاف العدد؛ فإن الاستثناء منه واقف إلى حد"(١٩٦).

٤ـ من قيَّد القاعدة بأن يكون اللفظ محتملاً، وهذا ما سار عليه البرماوي (٨٣١هـ)؛ فقد عبَّر بقوله:

"معياره صحة الاستثناءِ من الذي فيه احتمال جائي"

وذكر أنه زاد هذا القيد في القاعدة، وهو أن يكون "الاستثناء معياراً في لفظ يكون محتملاً، فيكون المراد بكون الاستثناء معياراً أن كل ما لم يقبل الاستثناء منه لا يكون عاماً، لا أن كل ما يقبل الاستثناء منه عام"(١٩٧). واستدل على ذلك بالعدد، وذكر أنه ليس محتملاً للعموم، بل دلالته دلالة الكل على أجزائه ولو كان عاماً لكان من دلالة الكلي على جزئياته مستغرقاً(١٩٨).

وهو يريد بالمحتمل المستغرق، كما أوضَح، وعلى هذا فيكون ما ذكره قريباً مما ذكره المحلي (٨٦٤ هـ) وغيره من التقييد بلفظ: مما لا حصر فيه، لكنه حاول إعمال لفظ القاعدة دون قيدها، فآل كلامه إلى أن يكون معملاً لمفهوم القاعدة دون منطوقها، يوضِّحه أنه جعل معنى كون الاستثناء معياراً أي أن ما لم يقبل الاستثناء فليس بعام، وهذا مفهوم القاعدة، أما منطوقها فالاستثناء إذا وجد دل على عموم اللفظ قبله، وهذا ما لم يُعمِله، وحينئذ تكون القاعدة قد خرجت عن كونها معياراً للعموم.

---

(١٩٦) فواتح الرحموت (١/٢٦١).

(١٩٧) الفوائد السنية (٣/١٣٨٠).

(١٩٨) ينظر: الفوائد السنية (٣/١٣٨٠، ١٣٨٣).

الاتجاه الثالث: من جعل العدد ونحوه مشمولاً في القاعدة، وهذا أحد أجوبة التفتازاني (٧٩١هـ)، حيث ذكر أن المستثنى منه في مثل هذه الصور، وإن لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم مقدَّرة باعتبارها يصحّ الاستثناء، وهو جمع مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة، وأعضاء زيد، وأيام هذا الشهر، وآحاد هذا الجمع(١٩٩). وهذا الجواب فيه تكلف ظاهر، والأصل عدم الإضمار.

وذهب المطيعي (١٣٥٤هـ) إلى أن الاستثناء معيار للعموم مطلقاً سواء كان المستثنى منه أجزاء كالعدد أو جزئيات كالعام، فيقصد بالعموم مطلق الاستغراق سواء كان استغراق آحاد هي أجزاء أو هي جزئيات، وإنما يرد الاعتراض بالعدد لو جعل معياراً للعام فقط. وليس كذلك(٢٠٠).

وهذا الجواب يقضي على الإشكال لو سلِّم به، وقد يجري هذا الرأي على شيء من قواعد كثير من الحنفية الذين لم يشترطوا في العموم الاستغراق(٢٠١)، فيكون العموم شاملاً للاستغراقي والبدلي، لكنهم يصرِّحون بإخراج العدد من مسمى العموم، فهو خاص؛ لأنه يتناول أجزاء، وهي آحاد لا أفراد(٢٠٢).

أما عند غيرهم فالإشكال أكبر؛ إذ ما ذكره المطيعي (١٣٥٤هـ) ليس مراداً عند عامة من أطلق القاعدة، فهم يطلقون العموم ويريدون به مصطلحاً خاصاً، كما أنهم

---

(١٩٩) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٩٤)، وعنه في الآيات البينات (٢/٢٨٦) وحاشية البناني (١/٤١٧) وحاشية العطار (٢/١٤).

(٢٠٠) ينظر: سلم الوصول (٢/٣٤٤).

(٢٠١) ينظر: تقويم الأدلة (٩٥) أصول البزدوي ومعه كشف الأسرار (١/٥٣) أصول السرخسي (١/١٢٥) فصول البدائع في أصول الشرائع (٢/ ٦٧) التقرير والتحبير (١/١٧٦) المنار ومعه فتح الغفار (١/٩٣) المغني للخبازي (٩٩).

(٢٠٢) ينظر: كشف الأسرار (١/٥٣) فتح الغفار (١/٩٤).

ينصّون على إخراج العدد من القاعدة، وليس لنا أن نتجاوز اصطلاحاتهم فنغيّر معانيها بغير ما أرادوا مع أنهم هم من أطلق القاعدة وأشهرها.

وأقرب هذه الأجوبة في نظري ما ذهب إليه المحلي (٨٦٤ هـ) من التعبير بأن يكون المستثنى منه غير محصور، وهذا يخرج العدد واسم العلم ونحوهما، وهو ألصق بباب العموم؛ فالاستغراق يعني عدم الحصر. وبهذا الضابط تكون القاعدة كلية مطّردة[٢٠٣].

وأما ما ذكره المحلي (٨٦٤ هـ) بقوله: " ولم يصحَّ الاستثناء من الجمع المنكر إلا إن تخصّص فيعم فيما يتخصّص به: نحو قام رجال كانوا في دارك إلا زيداً منهم" [٢٠٤].

فهذا لا يخرج عن مسمى العموم في الاصطلاح؛ لأن المقصود بالاستغراق من حيث اللفظ ودلالة العبارة وصلاحيتها للاستغراق لا من حيث الواقع [٢٠٥]، ولما وصف الجمع المنكر بعموم جاز الاستثناء منه أو من الضمير الدال عليه، ولعل هذا مراد العلائي (٧٦١هـ) حين جعل هذا المثال من قبيل العموم المعنوي [٢٠٦].

المبحث الخامس: أثر القاعدة في المسائل الأصولية

لا يخفى تأثير هذه القاعدة في مباحث العموم، وقد كان أثرها ظاهراً في مسألة:

١- صيغة العموم، وهل يثبت له صيغة؟ [٢٠٧]، وقد يستدلون بالنصوص الشرعية معتمدين على الاستثناء فيها: ومن ذلك استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ

---

(٢٠٣) وحينئذ لا حاجة إلى ما ذكره القرافي في العقد المنظوم (٣٩/٢) من الاعتذار بأن خروج بعض المسائل عن قاعدة دلالة الاستثناء على العموم لا يضر القاعدة.

(٢٠٤) شرح المحلي (١٤/٢-١٥).

(٢٠٥) ينظر: شرح التلويح (٥٦/١) حاشية العطار (٥٠٦/١).

(٢٠٦) ينظر: تلقيح الفهوم (١٧٦).

(٢٠٧) ينظر: المعتمد (٢١٩/١) العدة (٢/ ٤٩٩) الإحكام للآمدي (٢/ ٢٢٥) مرصاد الأفهام للبيضاوي (٥٨٦/٢) التحبير شرح التحرير (٥/ ٢٣٣٣).

رُسُلُنَآ إِبۡرَٰهِيمَ بِٱلۡبُشۡرَىٰ قَالُوٓاْ إِنَّا مُهۡلِكُوٓاْ أَهۡلِ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِۖ إِنَّ أَهۡلَهَا كَانُواْ ظَٰلِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطٗاۚ قَالُواْ نَحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَن فِيهَاۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهۡلَهُۥٓ إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ كَانَتۡ مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ (العنكبوت: ٣١-٣٢)، ووجه الاحتجاج بذلك أن إبراهيم فهم من أهل هذه القرية العموم حيث ذكر لوطاً، والملائكة أقروه على ذلك وأجابوه بتخصيص لوط وأهله بالاستثناء، واستثناء امرأته من الناجين، وذلك كله يدل على العموم(٢٠٨).

ومنها احتجاج عمر على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله)، فأجابه أبو بكر بالتعلق بالاستثناء وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (إلا بحقّه)، فقال: "إن الزكاة حق المال"(٢٠٩)، فدل على أن اللفظ السابق قبل الاستثناء يفيد العموم(٢١٠).

ويستدل أيضاً بالقاعدة في إثبات آحاد صيغ العموم الدالة عليه، ومن هذه المسائل:

٢- الجمع المنكَّر: ولعل هذه المسألة من أهم المسائل التي ظهر تأثير القاعدة عليها، ويقصد بالجمع المنكر فيما إذا كان في سياق الإثبات مثل: مسلمون ورجال ونحوهما، وقد اختلف فيه الأصوليون: فذهب الجمهور(٢١١)، وبعض الحنفية(٢١٢) إلى أنه ليس للعموم، واستدلوا بعدم صحة الاستثناء منه.

---

(٢٠٨) ينظر: العدة (٤٩٢/٢) الواضح لابن عقيل (٣١٥/٣-٣١٦) الإحكام للآمدي (٢٤٨/٢).

(٢٠٩) رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (١٠٥/٢/١٣٩٩)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله...الخ (٣١/١/٢٠) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢١٠) ينظر: الواضح لابن عقيل (٣١٧/٣-٣١٨) الإحكام للآمدي (٢٤٨/٢).

(٢١١) ينظر: العدة (٥٢٣/٢) المستصفى (٣٧/٢) نهاية الوصول (١٣٣١/٤) البحر المحيط (١٣٣/٣).

(٢١٢) كالجصاص وابن الهمام وابن عبدالشكور. ينظر: الفصول (١١٨/١) التحرير مع التقرير والتحبير

وذهب الحنفية [٢١٣]، وبعض الشافعية [٢١٤]، وبعض المعتزلة [٢١٥]، وابن حزم [٢١٦] إلى أنه يفيد العموم، وهؤلاء استُدل لهم بجواز الاستثناء منه [٢١٧]، ونصَّ على هذا بعض الحنفية [٢١٨]، واستشهد بعضهم بقاعدة الاستثناء معيار العموم [٢١٩]، ومُثل لذلك بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) [٢٢٠].

وقد نوقش هذا من وجوه: أحدها: عدم التسليم بجواز الاستثناء [٢٢١].

وثانيها: أن هذا الاستثناء من باب ما يصح دخوله لا ما يجب [٢٢٢].

وثالثها: أن (إلا) صفة لا استثناء؛ إذ لو كانت استثناء لوجب نصب ما بعدها [٢٢٣].

(١٨٩/١) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (٢٦٨/١).

(٢١٣) ينظر: تقويم الأدلة (١١٠) أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/٢-٤) معرفة الحجج الشرعية (٦٨) أصول السرخسي (١٢٥/١) المغني للخبازي (١١٣) المنار مع فتح الغفار (١٠٣/١) المنتخب مع التبيين (١٥٨/١-١٥٩).

(٢١٤) التبصرة للشيرازي (١١٨).

(٢١٥) ينظر: البحر المحيط (١٣٢/٣)، وهو قول أبي علي الجبائي. ينظر: المعتمد (٢٤٦/١) التبصرة (١١٨) نهاية الوصول (١٣٣١/٤).

(٢١٦) ينظر: الإحكام (٩/٤).

(٢١٧) ينظر: العدة (٥٢٥/٢) الإحكام للآمدي (٢٥٤/٢) نهاية الوصول (١٣٣٢/٤) البحر المحيط (١٣٢/٣).

(٢١٨) ينظر: فتح الغفار (١٠٣/١) شرح ابن ملك (٣١١).

(٢١٩) ينظر : حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك (٣١١).

(٢٢٠) ينظر: شرح التلويح (١/ ٩٧) فتح الغفار (١٠٣/١).

(٢٢١) ينظر: التبصرة للشيرازي (١١٨).

(٢٢٢) ينظر: نهاية الوصول (١٣٣٢/٤).

(٢٢٣) ينظر: البحر المحيط (١٣٣/٣) شرح التلويح (١/ ٩٧) فتح الغفار (١٠٣/١).

وذهب بعض الأصوليين إلى أن الخلاف لفظي مبنى على اشتراط الاستغراق وعدمه ؛ فمن اشترط الاستغراق في العموم كالجمهور(٢٢٤)، وبعض الحنفية (٢٢٥) حكموا بعدم عمومه، ومن لم يشترطه كجمهور الحنفية (٢٢٦) ـ حيث عرَّفوا العام بأنه: كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى(٢٢٧) ـ فهؤلاء حكموا بالعموم، وليس الخلاف في المعنى ؛ فإن الكل اتفقوا على أنه لا استغراق فيه أصلاً(٢٢٨)، بل أشار ابن الهمام (٨٦١هـ) إلى أن الجمع المنكر حينئذ لا يستثنى منه، فقال: " بل لفظي ؛ فمراد المثبت مفهوم عموم، وهو شمول متعدد أعم من الاستغراق، ومراد النافي عموم الصيغ التي أثبتنا كونها حقيقة فيه، وهو الاستغراقي حتى قبل الأحكام من التخصيص والاستثناء، ولا نزاع في هذا لأحد، ولا في عدمه في رجال، لا يقال: اقتل رجالاً إلا زيداً ؛ لأنه إخراج ما لولاه لدخل "(٢٢٩).

---

(٢٢٤) ينظر: المعتمد (٢٠٤/١) المحصول (٣٠٩/٢) الإبهاج (١٢١٩/٤).

(٢٢٥) هذا قول أكثر العراقيين منهم، واختاره صدر الشريعة وابن الهمام. ينظر: كشف الأسرار (٥٣/١) متن التنقيح (٤٨/١) التحرير مع التقرير والتحبير (١٧٦/١، ١٧٩).

(٢٢٦) وهو ليس شرطاً عند البخاريين من الحنفية، واختاره الدبوسي، والبزدوي، والسرخسي، والظاهر أنه الذي استقر عليه المذهب، ولذا اختاره أصحاب المتون. ينظر: تقويم الأدلة (٩٥) أصول البزدوي ومعه كشف الأسرار (٥٣/١) أصول السرخسي (١٢٥/١) فصول البدائع في أصول الشرائع (٢/ ٦٧) التقرير والتحبير (١٧٦/١) المنار ومعه فتح الغفار (٩٣/١) المغني للخبازي (٩٩).

(٢٢٧) هذا تعريف البزدوي، وتبعه السرخسي، وقد أخذه البزدوي عن الدبوسي إلا أن الدبوسي قال": ما ينتظم"، والدبوسي أيضاً قد استفاده فيما يبدو من الجصَّاص؛ فقد عرَّفه بهذا كما في تقويم الأدلة ـ وقد سقط من الفصول المطبوع أول مباحث العام ـ إلا أنه قال : من الأسماء أو المعاني، وقد انتقداه (الدبوسي، والبزدوي) في اللفظة الأخيرة. ينظر: تقويم الأدلة (٩٥) أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٥٣/١) أصول السرخسي (١٢٥/١) وينظر لتعريفه أيضاً على هذه الطريقة: المغني للخبازي (٩٩).

(٢٢٨) ينظر: شرح التلويح (٥٧/١، ٩٧) التحرير مع التقرير والتحبير (١٩٠/١) فتح الغفار (١٠٣/١).

(٢٢٩) التحرير مع التقرير والتحبير (١٩٠/١)، وأقره في التقرير، ولم يعترض عليه، ومثله في تيسير التحرير (٢٠٦/١)، ويشكل على هذا ما نقل عن بعض الحنفية من استدلالهم بصحة الاستثناء منه كما سبق.

وتُعقِّب بأن هذا مُسلَّم مع الحنفية، لكنَّه لا يُسلَّم مع الجبائي ونحوه ممن اشترطوا الاستغراق، فالخلاف معهم معنوي[(٢٣٠)]، ويؤيده أنهم قد نصَّوا على استدلال الجبائي بصحة الاستثناء من الجمع المنكر[(٢٣١)].

٣ـ أسماء الشرط: يقول الرازي (٦٠٦هـ) مستدلاً لإفادتها العموم: " إذا قال من دخل داري فأكرمه، حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء، والعلم بحسن ذلك من عادة أهل اللغة ضروري، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه، وذلك لأنه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يصح دخوله تحت المستثنى منه"[(٢٣٢)].

٤ـ الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام: وقد استدل من ذهب إلى عمومه، وهم الجمهور[(٢٣٣)]: بصحة الاستثناء منه بلفظ الجمع، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ (العصر: ٢ـ٣)، وهذا يدل على أنه للجنس[(٢٣٤)].

وذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا يفيد العموم، واختاره الرازي (٦٠٦هـ)، وأجاب ـ وهو ممن يرى دلالة الاستثناء على العموم ـ عن الاستدلال بالآية بأن ذلك الاستثناء مجاز؛ بدليل أنه يقبح أن يقال: رأيت الإنسان إلا المؤمنين، ولو كان حقيقة

---

(٢٣٠) ينظر: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (٢٦٨/١).

(٢٣١) ينظر: التقريب والإرشاد (١٩/٣) الإبهاج (١٢٨٦/٤) البحر المحيط (١٣٣/٣).

(٢٣٢) المحصول (٣٢٥/٢ـ٣٢٦)، وينظر: العدة (٥٠٣/٢) العقد المنظوم (٢٨/٢) نهاية الوصول (١٢٩٣/٤).

(٢٣٣) ينظر: العدة (٥١٩/٢) الوصول (٢٢٠/١) المحصول (٣٦٧/٢) أصول ابن مفلح (٧٦٩/٢) متن التنقيح (٩٦/٢) التحبير شرح التحرير (٥/ ٢٣٦١) البحر المحيط (٢/ ٢٦٠).

(٢٣٤) ينظر: العدة (٥٢٠/٢) المحصول (٣٦٨/٢) أصول ابن مفلح (٧٦٩/٢).

لاطرد، وذكر أنه يمكن أن يقال: إن الخسران، لما لزم كل الناس، إلا المؤمنين، جاز هذا الاستثناء(٢٣٥).

٥ـ النكرة في سياق النفي، وقد ذهب عامة الأصوليين إلى إفادتها العموم(٢٣٦)، واستدلوا: بصحة استثناء كل فرد من أفراد ذلك المنفي(٢٣٧).واستدلوا بدليل مركب يستند في إثباته إلى القاعدة، وهو أنه لو لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا لا إله إلا الله نفياً لجميع الآلهة سوى الله تعالى(٢٣٨).

٦ـ أسماء الجموع من أسماء الإشارة تفيد العموم، ونصَّ على ذلك العلائي (٧٦١هـ) مستدلاً بالاستثناء، فقال: " بل يقال إن الجموع من أسماء الإشارة التي يراد بها غير محصورين تقتضي العموم ولابد كما في قوله تعالي: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾ (البقرة: ١٦١) بدليل صحة الاستثناء منهم بعد ذلك بقوله تعالي: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ (البقرة: ١٦٠) (٢٣٩) فقد تقدم أن الاستثناء دليل العموم"(٢٤٠).

٧ـ دخول العموم في ألفاظ المجاز، وذهب الأكثرون إلى دخول العموم في ألفاظ المجاز(٢٤١)، واستدلوا بالقاعدة، قال الزركشي (٧٩٤هـ) : " ومن الدليل على أن العام

---

(٢٣٥) ينظر: المحصول (٣٦٩/٢.٣٧٠).

(٢٣٦) ينظر: أصول السرخسي (١٦٠/١) المستصفى (٩٠/٢) نهاية الوصول (١٣٢٠/٤) شرح مختصر الروضة (٤٧٣/٢) شرح الكوكب المنير (١٣٦/٣).

(٢٣٧) ينظر: الإحكام للآمدي (٢٥٢/٢) نهاية الوصول (١٣٢٠/٤).

(٢٣٨) ينظر: المحصول (٣٤٣/٢) الإحكام للآمدي (٢٥٢/٢) نهاية الوصول (١٣٢٠/٤) تشنيف المسامع (٣٣٧/١).

(٢٣٩) هذا الاستثناء جاء متقدماً على الآية المذكورة، وكان الأنسب أن يذكر العلائي الآية رقم (١٥٩)، وهي قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾؛ فهي التي ورد الاستثناء بعدها.

(٢٤٠) تلقيح الفهوم (٤٤٢).

(٢٤١) ينظر: تشنيف المسامع (٣٢٥/٢) الغيث الهامع (٢٦٨)،

قد يكون مجازاً الاستثناء في قوله صلى الله عليه وسلم: (الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام) (٢٤٢)؛ فإن الاستثناء معيار العموم، فدل على تعميم كون الطواف صلاة، وكون الطواف صلاة مجاز" (٢٤٣).

المبحث السادس: أثر القاعدة في المسائل الفقهية.

لا يخفى ما لهذه القاعدة من أثر ظاهر في الاستدلال على المسائل الفقهية، وليس الغرض في هذا المبحث استقراء الأمثلة التي يمكن أن تخرَّج على القاعدة؛ إذ هذا لا يمكن حصره، إنما الغرض بيان شيء من استناد العلماء إلى القاعدة في فروعهم الفقهية، ولهذا سأورد من نصوصهم ما يبين احتفاءهم بها، دون الخوض في خلافات العلماء في المسائل وتحرير النظر فيها؛ إذ النظر في ذلك لا يقتصر على الاستدلال بقاعدة واحدة، وإنما تتنازعه المآخذ والدلائل. ومن نصوصهم:

١ـ قال القرافي (٦٨٤هـ) مقرراً الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ (المائدة: ٦) على وجوب مسح جميع الرأس في الوضوء: " إنها صيغة يدخلها الاستثناء، فيقال امسح برأسك إلا نصفه أو إلا ثلثه، والاستثناء عبارة عما لولاه

---

(٢٤٢) لم أره بهذا اللفظ، لكن رواه الترمذي في جامعه، كتاب الحج، باب ما جاء في الكلام في الطواف (٩٦٠/٢٨٤/٣) عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: (الطواف حول البيت مثل الصلاة، إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بخير)، وقال بعده: " وقد روي هذا الحديث عن ابن طاوس وغيره عن طاوس عن ابن عباس موقوفاً، ولا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن السائب"، ورجَّح الموقوف النسائي، والبيهقي، وابن الصلاح، والمنذري، والنووي، وابن عبدالهادي، وقال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢١/ ٢٧٤) : "وهو يروى موقوفاً ومرفوعاً وأهل المعرفة بالحديث لا يصحِّحونه إلا موقوفاً، ويجعلونه من كلام ابن عباس لا يثبتون رفعه"، وصحَّح الرفع الحاكم، وعبدالحق الأشبيلي، وابن دقيق، وابن الملقن، والألباني. ينظر: المحرر في الحديث (٦٤) البدر المنير (٤٨٧/٢) التلخيص الحبير (٢٢٥/١) إرواء الغليل (١٥٤/١).

(٢٤٣) تشنيف المسامع (٣٢٦/٢)، وينظر: الغيث الهامع (٢٦٨-٢٦٩) التحبير (٢٣١٨/٥).

لاندرج المستثنى تحت الحكم، وما من جزء إلا يصح استثناؤه من هذه الصيغة، فوجب اندراج جملة الأجزاء تحت وجوب المسح، وهو المطلوب" [(٢٤٤)].

٢ـ قال ابن تيمية (٧٢٨هـ) معلِّقاً على حديث: (الطواف حول البيت مثل الصلاة، إلا أنكم تتكلمون فيه) [(٢٤٥)]: " فقد جعله صلاة، ومثل الصلاة إلا في إباحة النطق، وهذا يقتضي أنه يساوي الصلاة في سائر الأحكام من الطهارتين والزينة، ونحو ذلك، إذ لو فارقها في غير الكلام لوجب استثناؤه، فإن استثناء هذه الصورة دليل على أنها تدخل في العموم لولا الاستثناء، وإذا دخلت هذه الصورة، فدخول سائر الصور أوكد" [(٢٤٦)].

٣ـ وذكر أيضاً أن قوله صلى الله عليه وسلم: (لا تُشدُّ الرِّحال إلا إلى ثلاثة مساجد) [(٢٤٧)] استثناء مفرَّغ، وهو يدل على المنع من السفر إلى القبر والمساجد أيضاً غير المساجد الثلاثة [(٢٤٨)].

وصرَّح ابن قاسم (١٣٩٢هـ) مستدلاً بالقاعدة، فقال: " وغلَّط أهل التحقيق من استثنى قبر النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الاستثناء في قوله: (لا تُشدُّ الرِّحال) ونحوه عند أهل الأصول معيار العموم" [(٢٤٩)].

---

(٢٤٤) الذخيرة (١/ ٢٥٩)، وقد سبق في ألفاظ القاعدة النقل عن القاضي عبدالوهاب استناده إلى القاعدة في القول بوجوب استيعاب غسل الرأس، وينظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١/٤٢ـ٤٣).

(٢٤٥) رواه الترمذي، سبق تخريجه.

(٢٤٦) شرح العمدة، كتاب الحج (٢/ ٥٨٥).

(٢٤٧) رواه البخاري، كتاب العمل في الصلاة، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة (٢/٦٠/١١٨٩)، مسلم، كتاب الحج، باب لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد (١/٦٢٨/١٣٩٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢٤٨) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٧/ ٢٤٥ـ ٢٤٧).

(٢٤٩) حاشية الروض المربع (٢/ ٣٧٨)

٤ـ علَّق ابن القيم (٧٥١هـ) على ما ذهب إليه بعض العلماء من حمل النصوص الدالة على صوم يوم السبت على ما إذا صامه مع غيره وحديث النهي على صومه وحده، فقال: "وهذه طريقة جيدة لولا أن قوله في الحديث: (لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افتُرض عليكم) دليل على المنع من صومه في غير الفرض مفرداً أو مضافاً؛ لأن الاستثناء دليل التناول، وهو يقتضي أن النهي عنه يتناول كل صور صومه إلا صورة الفرض، ولو كان إنما يتناول صورة الإفراد لقال: لا تصوموا يوم السبت إلا أن تصوموا يوماً قبله أو يوماً بعده، كما قال في الجمعة، فلما خصَّ الصورة المأذون في صومها بالفرضية علم تناول النهي لما قابلها"(٢٥٠).

٥ـ ذكر الزركشي الحنبلي (٧٧٢هـ) في شرحه للخرقي رواية عن الإمام أحمد (٢٤١هـ) أنه لا يزاد في التعزير على عشر جلدات، واستدل لها بحديث: (لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط، إلا في حد من حدود الله عز وجل) (٢٥١)، وقال: " وهذا عام في كل عقوبة، خرج منه بالاستثناء حدود الله تعالى، والمتيقن من ذلك الحدود المقدَّرة الطرفين، فما عداها يبقى على العموم" (٢٥٢).

٦ـ قال في طرح التثريب: " قوله: (إذا صلى أحدكم للناس) (٢٥٣) لم يذكر الصلاة، فتناول الفرائض والنوافل التي يشرع لها الجماعة كالعيد والتراويح ونحوهما؛ لأن حذف المعمول يدل على العموم، بدليل صحة الاستثناء؛ فإنه معيار العموم" (٢٥٤).

---

(٢٥٠) تهذيب السنن (٧/٤٩ـ٥٠)

(٢٥١) رواه البخاري، كتاب الحدود، باب كم التعزير والأدب (٨/١٧٤/٦٨٤٨)، ومسلم، كتاب الحدود، باب قدر أسواط التعزير (٢/٨١٦/١٧٠٨) عن أبي بردة الأنصاري رضي الله عنه.

(٢٥٢) شرح الزركشي على متن الخرقي (٤/١١١ـ١١٢).

(٢٥٣) الحديث: (إذا صلى أحدكم للناس فليخفّف؛ فإن منهم الضعيف والسقيم والكبير، وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطوّل ما شاء)، رواه البخاري، كتاب الأذان، باب إذا صلى لنفسه فليطول ما شاء=

٧ـ قال البهوتي (١٠٥١هـ) : " من حلف (لا يأكل شحماً فأكل شحم الظهر أو الجنب أو) أكل (سمينهما أو الألية أو السنام حنث) ؛ لأن الشحم ما يذوب من الحيوان بالنار، وقد سمَّى الله تعالى ما على الظهر من ذلك شحماً بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ﴾ (الأنعام: ١٤٦) الآية، والاستثناء معيار العموم" (٢٥٥).

٨ـ ذكر الشيخ الصَّاوي المالكي (١٢٤١هـ) القول بأن لُقطة كل بلد تعرَّف إلا مكة؛ فإن لقطتها لا تستباح بعد التعريف سنة، وعلى صاحبها أن يعرِّفها أبداً، فقال مستدلاً لهذا القول : " قوله : (وقيل إن لقطة مكة) : إلخ: أي كما هو للباجي وفاقاً للشافعي، قوله: (عملاً بظاهر الحديث) : أي وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (لا تحل لقطة الحاج) (٢٥٦)، وقوله عليه السلام: (إن لقطتها لا تحل إلا لمنشِد) (٢٥٧)، فقال الشافعي و الباجي : إن الاستثناء معاير العموم" (٢٥٨).

=(٧٠٣/١٤٢/١)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام (٤٦٧/٢١٦/١) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢٥٤) طرح التثريب في شرح التقريب (٢/ ٣٥٠).

(٢٥٥) شرح منتهى الإرادات (٣/ ٤٦٠)، وينظر: مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٦/ ٣٩٧).

(٢٥٦) لم اره بهذا اللفظ، لكن في مسلم، كتاب اللقطة، باب في لقطة الحاج (١٧٢٤/٨٢٥/٢) عن عبدالرحمن بن عثمان التيمي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لقطة الحاج.

(٢٥٧) روى البخاري، كتاب المظالم، باب كيف تعرف لقطة أهل مكة (٢٤٣٤/١٢٦/٣)، ومسلم، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا لمنشد على الدوام (١٣٥٥/٦١٥/١) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: (ولا تحل ساقطتها إلا لمنشد).

(٢٥٨) بلغة السالك (٤/ ٦٠)، وينظر معنى هذا الاستدلال في المنتقى شرح موطأ مالك للباجي (٦١/٨) نهاية المحتاج للرملي (٤٤٥/٥).

٩ـ قال الشيخ ابن عثيمين (١٤٢١هـ) : " فإذا قال قائل: ما الدَّليل على عدم صحَّة الصَّلاة في المقبرة؟. قلنا: الدليل: أولاً: قول النبيِّ صلى الله عليه وسلم: (الأرضُ كلُّها مسجدٌ إلا المقبرة والحَمَّام) (٢٥٩)، وهذا استثناء، والاستثناء معيار العموم" (٢٦٠). وقال أيضاً: "إن الأصل في البهيمة ـ أعني: بهيمة الأنعام ـ الحل كما قررناه قبل قليل، وجه ذلك: الاستثناء من هذا الحكم ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا﴾ (المائدة: ١)، وقد قال العلماء رحمهم الله: إن الاستثناء معيار العموم ـ معيار يعني: ميزاناً ـ فإذا وجدت شيئاً فيه استثناء فاعلم أن هذا الحكم عام؛ لأنه لما أخرج هذا الفرد من أفراده علم أن الحكم شامل لجميع الأفراد" (٢٦١).

(٢٥٩) رواه الترمذي في جامعه، أبواب الصلاة، باب ماجاء أن الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام (١/١٣١/٣١٧)، وأبوداود في سننه، كتاب الصلاة، باب في المواضع التي لا تجوز فيها الصلاة (١/٣٦٤ـ٣٦٥/٤٩٢)، وابن ماجه في سننه، كتاب الصلاة، باب المواضع التي يكره فيها الصلاة (١/٢٤٦/٧٤٥)، وأحمد في مسنده (١٨/٣١٢/١١٧٨٨)، وذكر الترمذي أن في الحديث اضطراباً، ثم صوَّب أنه مرسل عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلاً ليس فيه ذكر أبي سعيد، وصوَّب الإرسال الدارقطني، وقال البيهقي في السنن الكبرى (٢/٤٣٥) : "حديث الثوري مرسل، وقد رُوى موصولاً، وليس بشيء"، وصحَّحه موصولاً بعض العلماء، ومنهم الحاكم، وابن دقيق، وابن الملقّن. ينظر البدر المنير (٤/١١٩)، وجوَّده ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم (٢/٦٧٧).

(٢٦٠) الشرح الممتع (٢/ ٢٣٨)، وقد أشار البخاري إلى نحو من هذا الاستدلال في جزء القراءة خلف الإمام (٩).

(٢٦١) تفسير القرآن العظيم، سورة المائدة (١/١٦).

الخاتمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فقد يسَّر الله تعالى في هذا البحث الوصول إلى نتائج متعددة، ضمنتها أعطافه، ولا تسعها في البيان عنها كلمات موجزة، غير أن أهم ما يمكن تدوينه في هذه الخاتمة، ما يلي:

أولاً: ذهب الأكثرون إلى ربط القاعدة بالعموم اللفظي، وأنها تعني أن ميزان العموم أي ما يعلم به كون اللفظ عاماً جواز الاستثناء بإلا أو إحدى أخواتها، ومنهم من جعلها عامة لأنواع العموم الأخرى.

ثانياً: تعددت ألفاظ القاعدة عند العلماء، إلا أن من أشهر هذه الألفاظ اللفظ الذي كان عنواناً للبحث.

ثالثاً: اختلف الموقف من صحة القاعدة، والأكثرون على صحتها، وهو الأرجح، وقد تضيق دائرة الخلاف إذا قيّدت القاعدة بالضابط الآتي.

رابعاً: ضبطت القاعدة عند جمع من المحققين بأن يكون الاستثناء من غير محصور، وهو أولى الضوابط بالقبول، وضبطها بعضهم بأن تكون في الاستثناء الحقيقي، وهو المتصل، وأشير إلى وجود الخلاف في هذا الضابط، ونصَّ جمع من أهل اللغة على أن الاستثناء المنقطع يفيد العموم.

خامساً: هذه القاعدة لها أثر ظاهر في مسائل الأصول، وبخاصة في باب العموم وصيغه، كما أن لها حضوراً في الاستدلال الفقهي عند العلماء.

هذا وإني أوصي الباحثين بالاعتناء بالقواعد الأصولية والفقهية التي تذكر في ثنايا كلام العلماء دون أن يكون لها طرق مستقل، فكثير من هذه القواعد مع شهرتها إلا أنها تحتاج إلى جمع كلام العلماء حولها واستنباط ما يمكن أن يكون ضابطاً لإطلاقها، وهذا كما لا يخفى له أثر في إعمالها والتطبيق عليها. والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد.

قائمة المصادر والمراجع

[١] الآيات البينات على شرح جمع الجوامع: العبادي لأحمد بن قاسم (٩٩٤هـ)، دون معلومات نشر.

[٢] الإبهاج في شرح المنهاج: لعلي السبكي، وابنه عبدالوهاب (٧٧١ هـ)، تحقيق: د.أحمد الزمزمي، ود.نور الدين صغيري، دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي، الأولى ١٤٢٤هـ.

[٣] إجابة السائل شرح بغية الآمل: لمحمد الصنعاني (١١٨٢هـ)، تحقيق: القاضي حسين السياعي ود.حسن الأهدل، مؤسسة الرسالة، الثانية ١٤٠٨ه.

[٤] إحكام الفصول في أحكام الأصول: لسليمان بن خلف الباجي (٤٧٤هـ)، حققه: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الثانية ١٤١٥هـ.

[٥] الإحكام في أصول الأحكام: لعلي الآمدي (٦٣١هـ)، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، الأولى ١٤٢٤هـ.

[٦] الإحكام في أصول الأحكام: لعلي ابن حزم (٤٥٦هـ)، قدم له: د.إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

[٧] ارتشاف الضرب من لسان العرب: لأبي حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، تحقيق: د.رجب عثمان، مراجعة: د.رمضان عبدالتواب، مكتبة الخانجي، مصر، الأولى ١٤١٨ه.

[٨] إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: لمحمد الشوكاني (١٢٥٠هـ)، تحقيق: سامي الأثري، دار الفضيلة، الأولى ١٤٢١هـ.

[٩] إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: لمحمد ناصر الدين الألباني (١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الثانية ١٤٠٥هـ.

[١٠] الاستثناء عند الأصوليين: للدكتور أكرم أوزيقان، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، الأولى ١٤١٦ه.

[١١] الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي للدكتور كاظم إبراهيم، عالم الكتب، بيروت، الأولى ١٤١٨ه.

[١٢] الاستغناء في الاستثناء: لأحمد القرافي (٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٠٦ه.

[١٣] الإشراف على نكت مسائل الخلاف: للقاضي عبدالوهاب البغدادي (٤٢٢هـ)، تحقيق: مشهور حسن، دار ابن القيم، الرياض، دار ابن عفان، مصر، الأولى ١٤٢٩ه.

[١٤] الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: لحسن بن عمر السيناوي، مطبعة النهضة، تونس.

[١٥] أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول) : لعلي البزدوي (٤٨٢هـ)، مع كشف الأسرار للبخاري.

[١٦] أصول السرخسي: لمحمد السرخسي (٤٨٢هـ)، حققه: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٤هـ.

[١٧] أصول الفقه: لمحمد ابن مفلح (٧٦٣هـ)، حققه: د.فهد السدحان، نشر وتوزيع مكتبة العبيكان، الرياض، الأولى ١٤٢٠هـ.

[١٨] أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، الأولى ١٤٠٦ه.

[١٩] الأصول في النحو: لمحمد ابن السراج (٣١٦هـ)، تحقيق: د.عبدالحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثالثة ١٤١٧ه.

[٢٠] اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لأحمد ابن تيمية (٧٢٨هـ)، تحقيق: د. ناصر العقل، مكتبة الرشد.

[٢١] الإيضاح في شرح المفصل: لأبي عمرو ابن الحاجب (٦٤٦هـ)، تحقيق: د.موسى العليلي، وزارة الأوقاف والشئون الدينية بالعراق.

[٢٢] البحر المحيط في أصول الفقه: لمحمد الزركشي، قام بتحريره: د/عبدالستار أبو غدة، الطبعة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الأولى ١٤١٠ه.

[٢٣] البدر اللامع في نظم جمع الجوامع لعلي الأشموني، مطبعة السعادة، مصر، الأولى ١٣٣٢ه.

[٢٤] البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: لعمر ابن الملقن، تحقيق: أحمد بن سلمان بن أيوب، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الثقبة، الأولى ١٤٢٥هـ.

[٢٥] بذل النظر في الأصول: لمحمد الأسمندي، حققه: د/محمد زكي عبدالبر، مكتبة دار التراث، مصر، الأولى ١٤١٢هـ.

[٢٦] بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير للدردير: لأحمد الصاوي (١٢٤١هـ)، ضبطه: محمد عبدالسلام شاهين، الأولى ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٥هـ.

[٢٧] البيان في شرح اللمع لابن جني: لعمر الكوفي الزيدي، تحقيق: د.علاء الدين حموية، دار عمار، عمان، الأولى ١٤٢٣هـ.

[٢٨] بيان المختصر: لمحمود الأصفهاني، تحقيق: د/محمد مظهر بقا، دار المدني، جدة، من منشورات جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، الأولى ١٤٠٦هـ.

[٢٩] تاج العروس من جواهر القاموس: لمحمد الزبيدي (١٢٠٥هـ)، تحقيق مجموعة، طبع في أعوام بمطابع دولة الكويت.

[٣٠] التبصرة في أصول الفقه: لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: د.محمد هيتو، ، دار الفكر، دمشق، طبع عام ١٤٠٣هـ.

[٣١] التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: لعلي المرداوي (٨٨٥هـ)، تحقيق: د.عبدالرحمن الجبرين، و د.أحمد السراح، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الأولى ١٤٢١هـ.

[٣٢] التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية: لمحمد بن الهمام (٨٦١هـ)، مع التقرير والتحرير.

[٣٣] التحرير والتنوير: لمحمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، طبع عام ١٩٨٤هـ.

[٣٤] التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه: لعلي الأبياري، تحقيق: د.علي الجزائري، دار الضياء، الكويت، الأولى ١٤٣٢ه.

[٣٥] تشنيف المسامع بجمع الجوامع: لمحمد الزركشي (٧٩٤هـ)، تحقيق: الحسيني بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢٤ه.

[٣٦] تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) : لمحمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ)، دار المنار، القاهرة، الثانية ١٣٦٦هـ.

[٣٧] تفسير القرآن العظيم، سورة المائدة: لمحمد ابن عثيمين (١٤٢١هـ)، دار ابن الجوزي، الأولى ١٤٣٢ه.

[٣٨] التقريب والإرشاد (الصغير) : لمحمد بن الطيب الباقلاني (٤٠٢هـ)، تحقيق: د.عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة ناشرون، الثانية ١٤١٨ه.

[٣٩] التقرير والتحبير على التحرير: لمحمد ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية ١٤٠٣هـ.

[٤٠] تقويم الأدلة في أصول الفقه: لعبيد الله الدبوسي (٤٣٠هـ)، حققه: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢١هـ.

[٤١] تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: لأحمد ابن حجر (٨٥٢هـ)، اعتنى به: حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، الأولى ١٤١٦.

[٤٢] تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم: لخليل العلائي (٧٦١هـ)، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، الأولى ١٤١٨ه.

[٤٣] التمهيد في أصول الفقه: لمحفوظ الكلوذاني (٥١٠هـ)، تحقيق: د/أحمد بن علي بن إبراهيم، طبع مكتبة الخانجي، من منشورات جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الأولى ١٤٠٦هـ.

[٤٤] التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: لعبدالرحيم بن الحسن الأسنوي (٦٨٥هـ)، تحقيق د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية ١٤٠٤هـ.

[٤٥] تنقيح محصول ابن الخطيب في اصول الفقه: لمظفر بن ابي الخير التبريزي (٦٢١هـ)، تحقيق: حمزة زهير حافظ، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.

[٤٦] تهذيب السنن: لمحمد بن أبي بكر بن القيم (٧٥١هـ)، ضبط وتحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، ط: المكتبة السلفية، المدينة، الثانية ١٣٨٨هـ.

[٤٧] تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية: لمحمد المكي المالكي (١٣٦٧هـ)، صححه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٨هـ.

[٤٨] تهذيب اللغة: لمحمد الأزهري (٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد خفاجي مع آخرين، مطابع سجل العرب، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

[٤٩] توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: للحسن المرادي (٧٤٩هـ)، تحقيق: د.عبدالرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، الأولى ١٤٢٢هـ.

[٥٠] تيسير التحرير شرح على كتاب التحرير: لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه (نحو: ٩٧٢هـ)، بإشراف لجنة التصحيح بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، دار الكتب العلمية، بيروت.

[٥١] تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول: لمحمد ابن إمام الكاملية (٨٧٤هـ) : تحقيق: د.عبدالفتاح الدخميسي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الأولى ١٤٢٣هـ.

[٥٢] الثمار اليوانع على جمع الجوامع: لخالد الأزهري (٩٠٥هـ)، تحقيق: محمد بن العربي اليعقوبي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الأولى ١٤٢٧ه.

[٥٣] جامع البيان عن تأويل آي القرآن: لمحمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، تحقيق د.عبدالله التركي مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، ، دار هجر، الأولى ١٤٢٢هـ.

[٥٤] الجامع الصحيح (سنن الترمذي) : لمحمد الترمذي (٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد شاكر مع آخرين، مكتبة مصطفى البابي وأولاده، مصر، الثانية.١٣٩٨هـ.

[٥٥] جزء القراءة خلف الإمام: لمحمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، تحقيق: فضل الرحمن الثوري ومحمد الفوحباني، المكتبة السلفية، باكستان، الأولى ١٤٠٠هـ.

[٥٦] الجليس الصالح النافع بتوضيح معاني الكوكب الساطع: لمحمد بن علي الأثيوبي، مكتبة ابن تيمية، الأولى ١٤١٩هـ.

[٥٧] جمع الجوامع: لعبدالوهاب السبكي (٧٧١ هـ)، تحقيق: عبدالمنعم خليل، دار الكتب العلمية، الثانية ١٤٢٤هـ.

[٥٨] الجنى الداني في حروف المعاني: للحسن المرادي (٧٤٩هـ)، تحقيق: د.فخر الدين قباوة، ومحمد نديم، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٣هـ.

[٥٩] جوهر الأصول وتذكرة الفحول: لأحمد الرصاص (٦٥٦هـ)، تحقيق: أحمد الماخذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى ١٤٣٠هـ.

[٦٠] حاشية ابن الأمير على مغني اللبيب: لمحمد الأمير الأزهري، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

[٦١] حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار) : لمحمد أمين بن عابدين (١٢٥٢هـ)، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار عالم الكتب بالرياض، طبع عام ١٤٢٣هـ.

[٦٢] حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: لعبدالرحمن البناني المالكي (١١٩٨هـ)، دار الفكر، بيروت.

[٦٣] حاشية الخضري على شرح ابن عقيل: لمحمد الخضري (١٢٨٧هـ)، دار الفكر.

[٦٤] حاشية الدسوقي على متن مغني اللبيب: لمحمد عرفة الدسوقي (١٢٣٠هـ)، صححه: إبراهيم عبدالغفار الدسوقي، دار الطباعة العامرة، القاهرة، طبع عام ١٣٠١هـ.

[٦٥] حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك: ليحيى الرهاوي المصري (بعد: ٩٤٢هـ)، مع شرح ابن ملك.

[٦٦] حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع: لعبدالرحمن بن محمد بن قاسم (١٣٩٢هـ)، دون ناشر، الأولى ١٣٩٧ هـ.

[٦٧] حاشية الشمني على مغني اللبيب: لأحمد الشمني (٨٧٢هـ)، المطبعة البهية بمصر.

[٦٨] حاشية الصبان على شرح الاشمونى على ألفية بن مالك: لمحمد بن علي الصبان (١٢٠٦هـ)، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، المكتبة الوقفية بمصر.

[٦٩] حاشية العطار على شرح المحلي: لحسن العطار (١٢٥٠هـ) ـ، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

[٧٠] حواشي هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول: لمجموعة من العلماء، المكتبة الإسلامية، الأولى، ١٤٠١هـ.

[٧١] الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع: لمحمد ابن أبي شريف (٩٠٦هـ)، جزء منه بتحقيق: حسن بن محمد المرزوقي، رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠٩ه.

[٧٢] الذخيرة: لأحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، تحقيق: مجموعة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الأولى ١٩٩٤م.

[٧٣] رفع النقاب عن تنقيح الشهاب: لحسين الشوشاوي (٨٩٩هـ)، تحقيق: د. أحمد السراح، و/د عبدالرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الأولى ١٤٢٥ه.

[٧٤] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لمحمود الألوسي (١٢٧٠هـ)، تصحيح: إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[٧٥] روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه: لعبدالله بن قدامة (٦٢٠هـ)، راجعه وضبط نصه وعلق عليه: د.محمود حامد عثمان، دار الزاحم.

[٧٦] السراج الوهاج في شرح المنهاج: لأحمد بن حسن الجاربردي (٧٤٦هـ)، حققه: د/أكرم أوزيقان، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، الثانية ١٤١٨هـ.

[٧٧] سلم المطالع لدرك الكوكب الساطع: لمحمد الحسن اليعقوبي، حققه: أبومحمد بن محمد الحسن، لم يشر للطابع، الأولى ١٤١٨ه.

[٧٨] سلم الوصول لشرح نهاية السول: لمحمد نجيب المطيعي (١٣٥٤هـ)، عالم الكتب.

[٧٩] السنن: لسليمان أبي داود السجستاني (٢٧٥هـ)، تحقيق: عزت الدعاس، وعادل السيد، دار ابن حزم، بيروت، الأولى ١٤١٨هـ.

[٨٠] السنن: لمحمد ابن ماجه (٢٧٣هـ)، علق عليه: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية.

[٨١] السنن الكبرى: لأحمد البيهقي (٤٥٨هـ)، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الأولى ١٣٤٤ هـ.

[٨٢] شرح التسهيل: لمحمد بن عبدالله بن مالك (٦٧٢هـ)، تحقيق: د.عبدالرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة ولنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

[٨٣] شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: لمحمد بن يوسف المعروف بناظر الجيش (٧٧٨هـ)، تحقيق: د.علي فاخر وآخرين، دار السلام، مصر، الأولى ١٤٢٨هـ.

[٨٤] شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: لمسعود التفتازاني (٧٩١هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٦هـ.

[٨٥] شرح جمل الزجاجي: لعلي ابن عصفور (٦٦٩هـ)، قدم له: فواز الشعار، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٩هـ.

[٨٦] شرح الدماميني في شرحه على مغني اللبيب: لمحمد الدماميني (٨٢٧هـ)، صححه: أحمد عزو عناية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الأولى ١٤٢٨هـ.

[٨٧] شرح الرضي لكافية ابن الحاجب: لمحمد الإستراباذي الرضي (٦٨٦هـ)، تحقيق: د. حسن الحفظي ود. يحيى بشير، من منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، طبع القسم الأول عام ١٤١٢هـ، والثاني عام ١٤١٧هـ.

[٨٨] شرح الزركشي على متن الخرقي: لمحمد الزركشي الحنبلي (٧٧٢هـ)، تحقيق عبدالملك بن دهيش، توزيع مكتبة الأسدي، مكة، الثالثة ١٤٣٠هـ.

[٨٩] شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة: لأحمد ابن تيمية (٧٢٨هـ)، تحقيق: د.صالح الحسن، مكتبة العبيكان، الرياض، الأولى ١٤١٣هـ.

[٩٠] شرح الغزنوي لكتاب المغني في أصول الفقه: لعمر الغزنوي (٧٩٣هـ)، تحقيق: ساتريا أفندي زين، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.

[٩١] شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع لعبدالرحمن السيوطي (٩١١هـ) : تحقيق: د.محمد الحفناوي، مكتبة الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، مصر، طبع عام ١٤٢٠هـ.

[٩٢] شرح الكوكب المنير: لمحمد ابن النجار الفتوحي (٩٧٢هـ)، تحقيق: د.محمد الزحيلي، و: د.نزيه حماد، مكتبة العبيكان، طبع عام ١٤١٣هـ.

[٩٣] شرح اللمع: لأبي إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ)، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الأولى ١٤٠٨هـ.

[٩٤] شرح المحلي على جمع الجوامع: لمحمد المحلي (٨٦٤ هـ)، مع حاشية العطار.

[٩٥] شرح مختصر خليل: لمحمد الخرشي (١١٠١هـ)، المطبعة الخيرية، مصر، الأولى ١٣٠٧.

[٩٦] شرح مختصر الروضة: لسليمان الطوفي (٧١٦هـ)، تحقيق: د/عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى ١٤٠٧هـ.

[٩٧] شرح المختصر في أصول الفقه: لتقي الدين أبي بكر ابن زيد الجراعي (٨٨٣هـ)، من بداية الخبر الى نهاية الخاص بتحقيق: عبدالرحمن الحطاب، رسالة جامعية بجامعة أم القرى.

[٩٨] شرح مختصر المنتهى الأصولي: لعبدالرحمن العضد الإيجي (٧٥٦هـ)، تحقيق: محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى١٤٢٤هـ.

[٩٩] شرح المفصل للزمخشري: ليعيش بن علي بن يعيش الموصلي (٦٤٣هـ)، قدم له: د.إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢٢هـ.

[١٠٠] الشرح الممتع على زاد المستقنع: لمحمد بن صالح العثيمين (١٤٢١هـ)، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

[١٠١] شرح المنار: لعبداللطيف بن عبدالعزيز بن الملك (٨٨٥هـ)، مطبعة عثمانية (در سعادت).

[١٠٢] شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول: لمحمود بن عبدالرحمن الأصفهاني (٧٤٩هـ)، حققه وعلق عليه: د.عبدالكريم النملة، ط: الأولى ١٤٢٠ه، مكتبة الرشد، طبع عام ١٣١٥هـ.

[١٠٣] شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى: لمنصور البهوتي (١٠٥١هـ)، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى ١٤٢١هـ.

[١٠٤] الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) : لإسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الثالثة ١٤٠٤هـ.

[١٠٥] صحيح البخاري (الجامع الصحيح) : لمحمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، عني به: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة.

[١٠٦] صحيح مسلم (الجامع الصحيح) : لمسلم بن الحجاج القشيري (٢٦١هـ)، بعناية: نظر الفريابي، دار طيبة، الرياض، الأولى ١٤٢٧هـ.

[١٠٧] طرح التثريب في شرح التقريب: لعبدالرحيم بن الحسين العراقي (٨٠٦هـ)، وابنه أبي زرعة أحمد، أم القرى، القاهرة.

[١٠٨] العدة في أصول الفقه: لأبي يعلى محمد البغدادي (٣٨٠هـ)، حققه: د.أحمد بن علي سير المباركي، ولم يشر للناشر، الثانية ١٤١٠هـ.

[١٠٩] العقد المنظوم في الخصوص والعموم: لأحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، تحقيق: د.أحمد الختم عبدالله، المكتبة المكية، دار الكتبي، الأولى ١٤٢٠ه.

[١١٠] غاية الوصول شرح لب الأصول: لزكريا الأنصاري الشافعي (٩٢٦هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، طبع عام ١٣٦٠هـ.

[١١١] الغيث الهامع شرح جمع الجوامع: لأبي زرعة أحمد العراقي (٨٢٦هـ)، تحقيق محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، الأولى ١٤٢٥هـ.

[١١٢] فتاوى الرملي: لمحمد بن أحمد الرملي (٩٥٧هـ)، مع الفتاوى الكبرى الفقهية لابن حجر الهيتمي.

[١١٣] الفتاوى الفقهية الكبرى: لأحمد بن حجر الهيتمي (٩٦٣هـ)، ملتزم الطبع عبدالحميد أحمد حنفي بمصر.

[١١٤] فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار: لإبراهيم ابن نجيم (٩٧٠هـ)، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الأولى عام ١٣٥٥هـ.

[١١٥] فصول البدائع في أصول الشرائع: لمحمد بن حمزة الفناري (٨٣٤هـ)، تحقيق محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢٧هـ.

[١١٦] الفصول في الأصول: لأحمد الرازي الجصاص (٣٧٠هـ)، حققه: د.عجيل النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الثالثة ١٤٢٨هـ.

[١١٧] الفوائد السنية في شرح الألفية: لمحمد البرماوي (٨٣١هـ)، تحقيق: عبدالله رمضان موسى، الأولى، مكتبة دار النصيحة، مكتبة التوعية الإسلامية، مصر.

[١١٨] فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه: لعبدالعلي الأنصاري اللكنوي (١٢٢٥هـ)، بيروت، مصورة عن طبعة المطبعة الأميرية ببولاق عام ١٣٢٥هـ.
[١١٩] فيض القدير شرح الجامع الصغير: لمحمد عبدالرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)، دار المعرفة، بيروت، الثانية ١٣٩١هـ.
[١٢٠] قواطع الأدلة في الأصول: لمنصور السمعاني (٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٨هـ.
[١٢١] القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية: لعلي بن اللحام البعلي (٨٠٣هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، مصر، طبع عام ١٣٧٥ه.
[١٢٢] كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: لعبدالعزيز البخاري الحنفي (٧٣٠هـ)، وضع حواشيه: عبدالله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٨ه.
[١٢٣] الكليات (معجم في المصطلحات الفروق اللغوية) : لأبي البقاء الكفوي (١٠٩٤هـ)، حققه: د.عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية ١٤١٩هـ.
[١٢٤] الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع لعبدالرحمن السيوطي (٩١١هـ) : مع شرح الكوكب الساطع.
[١٢٥] لب الأصول: لزكريا الأنصاري الشافعي (٩٢٦هـ) : مع شرحه غاية الوصول.
[١٢٦] اللباب في علل البناء والإعراب: لعبدالله العكبري (٦١٦هـ)، تحقيق: غازي مختار طليمات، دار الفكر، الأولى ١٤١٦ه.

[١٢٧] لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن منظور (٧١١هـ)، تولى تحقيقه جماعة من العلماء، دون تاريخ، دار المعارف، القاهرة.

[١٢٨] مباحث التخصيص عند الأصوليين: لعمر عبدالعزيز الشليخاني، دار أسامة بعمان، الأولى ٢٠٠٠م.

[١٢٩] متن التنقيح في أصول الفقه: لعبيد الله المحبوبي (٧٤٧هـ)، مع شرح التلويح.

[١٣٠] مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار: لمحمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّنِي (٩٨٦هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الثالثة، ١٣٨٧ هـ.

[١٣١] مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: جمع عبدالرحمن بن قاسم (١٣٩٢هـ) وابنه محمد، دار عالم الكتب، المملكة، طبع عام ١٤١٢هـ.

[١٣٢] المحرر في الحديث، لمحمد ابن عبدالهادي (٧٤٤هـ)، تحقيق: عادل الهدبا و محمد علوش، ـ دار العطاء، الرياض، الأولى ١٤٢٢ هـ.

[١٣٣] المحصول في علم أصول الفقه: لمحمد الرازي (٦٠٦هـ)، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية ١٤١٢هـ.

[١٣٤] المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لعلي ابن اللحام (٨٠٣هـ)، حققه: د.محمد مظهر بقا، مركز أحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الثانية ١٤٢٢هـ.

[١٣٥] مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: لعثمان ابن الحاجب (٦٤٦هـ)، تحقيق: د.نزيه حمادو، دار ابن حزم، بيروت، الأولى ١٤١٧هـ.

[١٣٦] مدارج السالكين بين منازل إياك نعبدوإياك نستعين: لمحمد بن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، السابعة ١٤٢٣هـ.

[١٣٧] المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لعبدالقادر ابن بدران (١٣٤٦هـ)، صححه: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثالثة ١٤٠٥هـ.

[١٣٨] مرصاد الأفهام إلى مبادئ الأحكام: لعبيد الله بن عمر البيضاوي (٦٨٥هـ)، تحقيق: حسن بن عبدالرحمن الحسين، رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٣٠ـ١٤٣١هـ.

[١٣٩] مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: لعلي القاري (١٠١٤هـ)، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، الأولى ١٤٢٢هـ.

[١٤٠] مسائل الخلاف في أصول الفقه: للحسين الصيمري (٤٣٦هـ)، تحقيق: عبدالواحد جهداني، رسالة دكتوراة بجامعة إكس بروفانس، مارسيليا، فرنسا، ديسمبر ١٩٩١م.

[١٤١] المساعد على تسهيل الفوائد: لبهاء الدين ابن عقيل (٧٦٩هـ)، تحقيق: د.محمد كامل بركات، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الأولى ١٤٠٠هـ.

[١٤٢] المستصفى من علم الأصول: لمحمد الغزالي (٥٠٥هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، طبع عام ١٣٢٥هـ.

[١٤٣] مسلم الثبوت في أصول الفقه: لمحب الدين ابن عبدالشكور (١١١٩ هـ)، مع شرحه فواتح الرحموت.

[١٤٤] المسند: لأحمد ابن حنبل (٢٤١هـ)، تحقيق مجموعة بإشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.

[١٤٥] المسودة في أصول الفقه: لآل تيمية، أحمد وعبدالحليم وعبدالسلام، جمع أحمد الحراني، حققه: د.أحمد الذروي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، الأولى ١٤٢٢هـ.

[١٤٦] المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: لأحمد الفيومي (٧٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤١٤هـ.

[١٤٧] مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى: لمصطفى الرحيباني (١٢٤٣هـ)، طبع على نفقة صاحب السمو علي بن عبدالله آل ثاني، المكتب الإسلامي، بدمشق، الأولى ١٣٨١هـ.

[١٤٨] المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين البصري (٤٣٦هـ)، تحقيق محمد حميد الله مع آخرين، طبع المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، طبع عام ١٣٨٤هـ.

[١٤٩] معجم لغة الفقهاء عربي، انكليزي: لمحمد رواس قلعه جي، و: د/حامد صادق قنبي، دار النفائس، الثانية ١٤٠٨هـ.

[١٥٠] المعجم الوسيط: لإبراهيم أنيس مع آخرين، مكتبة الشروق الدولية، الرابعة ١٤٢٥هـ.

[١٥١] معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: لمحمد الجزري (٧١١هـ)، حققه: د/شعبان محمد إسماعيل، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، الأولى ١٤١٣هـ.

[١٥٢] معرفة الحجج الشرعية: لأبي اليسر محمد البزدوي (٤٩٣هـ)، تحقيق: د.عبدالقادر الخطيب، مؤسسة الرسالة ناشرون، الأولى ١٤٢٠هـ.

[١٥٣] المغني في أصول الفقه: لعمر الخبازي (٦٩١هـ)، تحقيق: د.محمد مظهر بقا، من منشورات مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الثانية ١٤٢٢هـ.

[١٥٤] مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: لعبدالله بن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، طبع عام١٤١١هـ.

[١٥٥] مفردات ألفاظ القرآن: للحسين الراغب الأصفهاني (القرن ٥)، تحقيق: صفوت عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الثانية ١٤١٨هـ.

[١٥٦] مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس (٣٩٥هـ)، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، طبع عام ١٣٩٩هـ.

[١٥٧] المقرب: لعلي بن مؤمن بن عصفور (٦٦٩هـ)، تحقيق: أحمد الجواري وعبدالله الجبوري، لم يشر للناشر، الأولى ١٣٩٢هـ.

[١٥٨] المنار في أصول الفقه: لعبدالله بن أحمد النسفي (٧١٠هـ)، مع فتح الغفار.

[١٥٩] المنتخب في أصول المذهب: لحسام الدين الأخسيكثي (٦٤٤هـ)، مع التبيين لقوام الدين الإتقاني، تحقيق: د.صابر نصروزارة الأوقاف والشئون الدينية بالكويت، الأولى ١٤٢٠هـ.

[١٦٠] المنتقى شرح موطأ مالك: لسليمان الباجي (٤٧٤هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٤٢٠هـ.

[١٦١] منهاج العقول شرح منهاج الوصول: لمحمد بن الحسن البدخشي (٩٢٢هـ)، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر.

[١٦٢] منهاج الوصول إلى علم الأصول: لعبدالله بن عمر البيضاوي (٦٨٥هـ)، اعتنى به وعليق عليه: مصطفى شيخ مصطفى، الأولى، مؤسسة الرسالة ناشرون.

[١٦٣] النجم الوهاج في نظم المنهاج: لعبدالرحيم العراقي (٨٠٦هـ)، تحقيق: عبدالله رمضان موسى، مكتبة التوعية الإسلامية، مصر، الأولى ١٣٣٤هـ.

[١٦٤] نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: لإبراهيم البقاعي (٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، طبع عام ١٤٠٤هـ.

[١٦٥] نفائس الأصول في شرح المحصول: لأحمد القرافي (٦٨٤هـ)، تحقيق: عادل عبدالموجود، وعلي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، الرياض، الأولى ١٤١٦هـ.

[١٦٦] نهاية السول شرح منهاج الوصول: لعبدالرحيم بن الحسن الأسنوي (٦٨٥هـ)، عالم الكتب.

[١٦٧] نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: لمحمد بن أحمد الرملي (٩٥٧هـ)، دار الكتب العلمية، طبعة مصورة عام ١٤١٤هـ.

[١٦٨] نهاية الوصول في دراية الأصول: لمحمد الهندي (٧١٥هـ)، تحقيق: د/صالح اليوسف، ود/سعد السويح، المكتبة التجارية، مكة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

[١٦٩] هداية الوصول في علم الأصول: لأحمد العبادي (١٣٠٠هـ)، اعتنى به عقيل المقطري، مؤسسة الريان، بيروت، الأولى ١٤١٣هـ.

[١٧٠] همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: د. عبدالعال سالم مكرم، وشاركه في الجزء الأول عبدالسلام هارون، مؤسسة الرسالة ودار البحوث العلمية بالكويت، طبع عام ١٤١٣هـ.

[١٧١] الواضح في أصول الفقه: لعلي بن عقيل (٥١٣هـ)، تحقيق: د/عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى ١٤٢٠هـ.

[١٧٢] الوصول إلى الأصول: لأحمد ابن برهان (٥١٨هـ)، تحقيق: د/ عبدالحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، الأولى ١٤٠٣هـ.

Exclusion Principle is the standard of commons rooting and applying

Dr. Waled fahd al wadaan
Participant professor of the fundamentals of jurisprudence Department, Faculty of Sharia.
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University
Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia

Abstract. The research is caring of a famous fundamental principle which scientists use in their speech, and it is one of common principles in research between fundamentalists and grammarians. The research aims to edit and document the meaning of the principle and statement of its words and attitude of the scholars of it and pointing to what could be adjust its usage then clarify its impact on the fundamental issues and Jurisprudence, the method in statement that is the inductive and analytical method and the research has proved the differences of scholars attitude from the principle but most of them support its credibility, many of them link it with the common verbal, while others considered it as general for other common types. The principle needs adjustment for exclusion without restriction. And the research abstracted to the recommendation for research principles that stated among scholars speech without having independent statement.

Editorial words : principle commons, standard, exclusion, commons formulas.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة *القصيم*، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ٤٨٧-٥٢٩ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

تأثير فقه الواقع في الفتوى

د. جيهان الطاهر محمد عبدالحليم
أستاذ الفقه المشارك بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية، جامعة حائل

ملخص البحث. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد...

إن اختلاط المفاهيم والمصطلحات فيما يتعلق بالمسائل الفقهية فيه خروج على فقه الواقع وضوابطه. ففقه الواقع له أثر في الأحكام الشرعية، و تنزيل المسألة الحادثة على الحكم الشرعي يسمي فقه الواقع الخاص بالمسائل الاجتهادية. وعلي المفتي فهم الواقع والفقه فيه،و فهم الواجب في هذا الواقع. ولن يدرك ذلك إلا بملاقاة الرجال والاجتماع مع أهل النحل والمقالات المختلفة ومساءلتهم؛ ولإيجاد حلول شرعية لمتغيرات الواقع البشري على المفتي أن يلتزم بشرع الله؛ لذا جاءت أهمية البحث عبر بيان فقه الواقع وأهميته و أقسامه، و مراعاة فقه الواقع عند الفتوى، و تأثيره في الفتوى، وما يحتاجه الفقيه من علوم الواقع عند الفتوى.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعـد:

فإنه لما كانت الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمانَ ومكان، ومن ثم فإنها قَدْ تناولت جميع الأحكام.

ولا شك أن الإسلام يبدأ مع الإنسان والمجتمع من حيث هو وينزل عليه من الأحكام ما يتناسب مع استطاعته وحالته، وهذه الأحكام تعتبر غاية تكليفه، واستبانة هذه القضية على غاية من الأهمية في فقه واقع المجتمعات.

ولا شك أن اختلاط المفاهيم والمصطلحات في هذا الزمان فيما يتعلق بالمسائل الفقهية فيه خروج على فقه الواقع وضوابطه.

ففقه الواقع قد يكون له أثر في الأحكام الشرعية، فليس كل ما يقع بين الناس، أو يحدثونه في حياتهم من العادات يسمى فقه الواقع مثل الرمي قبل الزوال في أيام التشريق، و القول بجواز تأخير الصلاة عن وقتها بدون عذر، وليس كل ذلك مؤثراً في الأحكام الشرعية أو تبنى عليه الأحكام الشرعية بل لدينا الميزان الشرعي الذي نزن به المسألة الحادثة، وهذا هو فقه الواقع الذي يعني تنزيل المسألة الحادثة على الحكم الشرعي.

كما أن لكل حالة ولكل استطاعة تكليفها وحكمها، أو فقهها بشكل عام، سواء تناول هذا الفقه النص أو محل النص الذي هو المُكلّف، فالاقتداء أو اختيار موقع الاقتداء والتأسي لا بد أن يتناسب مع حال المُكلف وواقعه واستطاعته وما يقابله من مسيرة السيرة العملية

إن فقه الواقع خاص بالمسائل الاجتهادية التي تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال. فلقد أصبح فقه الواقع خلاصة لمجموعة علوم إنسانية واجتماعية وتاريخية.

أهمية البحث:

١ - لا يتمكن المفتي أو الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بفهم الواقع والفقه فيه، و فهم الواجب في هذا الواقع.

٢ - إن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، ولن يدرك ذلك إلا بملاقاة الرجال والاجتماع مع أهل النحل والمقالات المختلفة ومساءلتهم وكثرة المذاكرة لهم؛ لذا كان من مراحل معرفة الواقع إدراكه، وفهم ما أدركه من الواقع فهما شرعياً.

٣ - من المعلوم أن لفقه الواقع مكانة بالغة الأهمية في المنظومة التشريعية، إذ بفقدانه أو التقصير في العناية به، تتسع الهُوَّة بين مراد الشارع وسلوك وأحوال المكلفين الفردية والجماعية.

٤ - لا يمكن إيجاد حلول شرعية لمتغيرات الواقع البشري وإخضاعه لهيمنة الشريعة، وسلطان الدين ما لم تتم معرفته على صورته الحقيقية.

٥ - مما لا ريب فيه أن على المفتي أن يلتزم بشرع الله دون مراعاة للحكام أو شروط الغرب فيجب عليه ألا يتأثر بأي تيارات تغريبية لهذا المجتمع المسلم.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى إبراز مفهوم فقه الواقع ومراعاته عند الفتوى وتأثيره .

منهج البحث:

المنهج العرضي الوصفي التحليلي، وبيان ذلك في الآتي:

- بيان المقصود بفقه الواقع، وأهميته، و أقسامه.
- حكم مراعاة فقه الواقع عند الفتوى.
- تأثير فقه الواقع في الفتوى.
- ما يحتاجه الفقيه من علوم الواقع عند الفتوى.

مشكلة البحث: تتلخص مشكلة البحث في الأسئلة الآتية:

- ما هو مفهوم فقه الواقع ؟
- ما حكم مراعاة فقه الواقع عند الفتوى ؟
- هل يوجد تأثير لفقه الواقع في الفتوى ؟

ومحتوي البحث يتمثل في مقدمة وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وأهم التوصيات والمصادر.

التمهيد: بيان المقصود بفقه الواقع والفتوى، وأهميته، و أقسامه. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المقصود بفقه الواقع والفتوى.

المطلب الثاني: أهمية فقه الواقع.

المطلب الثالث: أقسام فقه الواقع.

المبحث الأول: حكم مراعاة فقه الواقع عند الفتوى.

المبحث الثاني: تأثير فقه الواقع في الفتوى.

المبحث الثالث: ما يحتاجه الفقيه من علوم الواقع عند الفتوى.

التمهيد: في بيان المقصود بفقه الواقع والفتوى وأهميته و أقسامه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المقصود بفقه الواقع والفتوى

وتحته ثلاثة فروع:

الفرع الأول: معنى الفقه لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريفه في اللغة: فيه ثلاثة أقوال: أحدها: مطلق الفهم. والثاني: فهم الأشياء الدقيقة. والثالث: فهم غرض المتكلم من كلامه(١).

قال تعالي: "قَالُوا۟ يَـٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفًا ۖ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَـٰكَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ " (هود: ٩١)، أي: لا نفهم كثيراً مما تقول(٢)، و من دعاء الرسول ﷺ لابن عباس (٦٨هـ)رضي الله عنه: " اللهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ(٣) ". أي: فهمه معناه(٤).

---

(١) مختار الصحاح، لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي ٢٤٢/١. باب: الفاء. مادة: ف ق هـ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ٢٢٤٣/٦. باب: الهاء. فصل: الفاء. مادة: فقه، الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكى وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب ٢٨/١.

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن. لمحمد بن جرير بن يزيد، أبي جعفر الطبري ٤٥٧/١٥، تفسير القرطبي. لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي ٩١/٩.

(٣) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ٢٢٥/٤. من مسند بني هاشم. مسند عبد الله بن عباس. رقمه: (٢٣٩٧. حديث صحيح الإسناد. (المستدرك على الصحيحين. لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع ٦١٥/٣. كتاب: معرفة الصحابة. باب: ذكر عبد الله بن عباس. رقمه: (٦٢٨٠).

(٤) كشف المشكل من حديث الصحيحين. لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي ٣٤١/٢. كشف المشكل من مسند عبد الله بن عباس. رقمه: (١٠١٣).

ثانياً: تعريفه في الاصطلاح: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[٥].

الفرع الثاني: معنى الواقع لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريفه في اللغة: ورد لفظ الوقوع في اللغة بمعنى الوجوب والسقوط[٦].

ثانياً: تعريفه في الاصطلاح: الطبيعة الشاملة التي تدرك بطريق الحواس[٧].

وفقه الواقع: هو فهم ومعرفة الحقائق والسنن الكونية، والفطر الإنسانية، معرفة يقينية؛ لتساهم في مواكبة الواقع المعاصر ومعايشته على أكمل وجه، إذ إنَّ الشريعة الإسلامية دعت إلى التفاعل مع السنن الكونية للإفادة منها، والحذر من مخاطرها، ضمن الثوابت، والأصول التي لا يعذر المسلم بالخروج عنها.[٨]

وعرف بأنه: فقه الحياة التي يعيشها الشخص.[٩]

فالواقع إذن: كل ما يكوّن حياة الناس في جميع المجالات، بكل مظاهرها وظواهرها وأعراضها و طوارئها.

وعرف الشيخ محمد ناصر الدين الألباني(ت١٤٢٠ ه) -رحمه الله - فقه الواقع، فقال: (هو الوقوف على ما يهم المسلمين مما يتعلق بشؤونهم أو كيد أعدائهم، لتحذيرهم والنهوض بهم واقعيًا لا نظريًا، أو انشغالاً بأفكار الكفار

(٥) الإبهاج في شرح المنهاج ٢٨/١، نهاية السول شرح منهاج الوصول. لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي١٧/١.

(٦) تاج العروس من جواهر القاموس. لمحمد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبي الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي ٣٥١/٢. مادة وقع. فصل الواو مع العين.

(٧) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. لمحمد البهي ٢٧٢/١.

(٨) فقه الواقع بين النظرية والتطبيق. لعلي الحلبي الأثري ص ٥١.

(٩) الفقه الميسر. لعبد الله بن محمد الطيّار وآخرون ١٣/٧.

وأنبائهم أو إغراقًا بتحليلاتهم وأفكارهم)[١٠]. فقوله: (الوقوف على ما يهم المسلمين) هو كلام على المصالح، والمصالح إنما يحددها فقه الواقع، أو هو نتيجة الدراسة المستفيضة لهذا الواقع.

ومن خلال ما سبق يمكن أن يعرَّف فقه الواقع بأنه: الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يوجهها.

ولعل غياب الدراسات والكتابات الخاصة في الموضوع هو الذي يجعل هذا الفقه غامضًا في الأذهان، وتعريفاته عائمة وغير دقيقة[١١].

الفرع الثالث: تعريف الفتوى لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريفها في اللغة: يقال أفتاه الفقيه في الأمر الذي يشكل: أبانه له، ويقال: أفتيت فلاناً في رؤيا رآها: إذا عبرتها له. و أفتيته في مسألة: إذا أجبته عنها. والفتيا والفتوى بضمهما وتفتح الأخيرة: ما أفتى به الفقيه في مسألة.

فهي الجواب عما يشك فيه من الأحكام، ويقال: أصله من الفتى وهو الشاب القوي، والجمع الفتاوى.[١٢]

ثانياً: تعريفها في الاصطلاح:

الإخبار عن حكم الشرع لا على وجه الإلزام.[١٣]

المطلب الثاني: أهمية فقه الواقع

إن لفقه الواقع مكانة بالغة الأهمية في المنظومة التشريعية، إذ بفقدانه أو التقصير في العناية به، تتسع الهُوَّة بين مراد الشارع وسلوك وأحوال المكلفين الفردية والجماعية.

---

(١٠) فقه الواقع. لمحمد ناصر الدين الألباني ١/٥.

(١١) فقه الواقع (أصول وضوابط) ص ٢١.

(١٢) تاج العروس ٢١٢/٣٩. مادة فتي. فصل الفاء مع الواو والياء.

(١٣) منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى ص٢٣١.

فما من شك في أن تغيُّرات جمة طرأت على نمط الحياة والسلوك، حتمت ضرورة التبصر بآليات اشتغال الواقع، إذ لا يستقيم عقلا وشرعا تنزيل الفهم المجرد لأحكام الإسلام على واقع مجهول. و من المقرر أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، فإن اللازم المنطقي لهدي الواقع بتعاليم الإسلام، وتقويم نُظم الحياة كلها بأحكام الشريعة، يحتاج بلا ريب إلى اجتهاد منضبط وفقه بالزمان والمكان، والأحوال والعوائد والوقائع.

والأدلة علي أهمية فقه الواقع في الفتوى ما يأتي:

١ - من خصال التنصيب للفتوى: معرفة الناس، فإنه إذا لم يكن له معرفة بالناس تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه [١٤].

٢ - الفتوى أصل عظيم، يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيها في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الأخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيها في الأمر، له معرفة بالناس، تَصَوَّر له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمُحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال وهو لجهله بالناس، وأحوالهم، وعوائدهم، وعُرفياتهم، لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس، وخداعهم، واحتيالهم، وعوائدهم، وعُرفهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان، والمكان، والعوائد، والأحوال؛ وذلك كله من دين الله[١٥].

---

(١٤) الواضح في أصول الفقه. لأبي الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري ٤٦١/٥، إعلام الموقعين عن رب العالمين. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية ١٥٢/٤-١٥٧، الخلاصة في أحكام الاجتهاد والتقليد فقط. إعداد: علي بن نايف الشحود ٤٨/١.

(١٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين ١٥٢/٤-١٥٧، الخلاصة في أحكام الاجتهاد والتقليد فقط ٤٨/١.

إن معرفة الواقع للوصول به إلى حكم الشرع واجب مهم من الواجبات التي يجب أن يقوم بها طائفة مختصة من طلاب العلم المسلمين النبهاء كأي علم من العلوم الشرعية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو العسكرية أو أي علم ينفع الأمة الإسلامية، وبخاصة إذا ما تطورت هذه العلوم بتطور الأزمنة والأمكنة[١٦].

قال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله: (إن معرفة الواقع للوصول به إلى الحكم الشرعي واجب مهم من الواجبات التي يجب أن يقوم بها طائفة مختصة من طلاب العلم المسلمين النبهاء، كأي علم من العلوم الشرعية أو الاجتماعية)[١٧].

و يمكن لفقه الواقع أن يدلنا على منهج الاجتهاد ونوعه المطلوب، كما يفتح لنا باب التجديد، ويضع معالم التغيير، كل هذا تحت ضوء المنهاج الشرعي واستمدادًا من أصوله.

فيعتبر باب الاجتهاد من الأبواب الأساسية الثابتة في كتب أصول فقه المذاهب على اختلاف أصولها.

وقد تكلم الأصوليون في باب الاجتهاد عن شروط المجتهد، فكان أغلبها إن لم نقل كلها، يتكلم عن متعلقات الحكم والنص[١٨].

إن الجهل بفقه الواقع والغفلة عنه يؤدي إلى أن يسود الجمود والتحجر والانغلاق، وأن تغيب سعة الإسلام ورحمته، وتندثر مقاصده.

إن فقه الواقع الراهن أحوج ما يكون إليه الفقيه بقضايا العصر، المُلم بمجريات الواقع، وملابسات المحالِّ المستهدفة ببيان أحكامها الشرعية.

---

(١٦) فقه الواقع١/٦.

(١٧) فقه الواقع١/٦.

(١٨) الإبهاج في شرح المنهاج ٢٥٤/٣، التمهيد في أصول الفقه. لمحفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكَلْوَذَاني، أَبُو الخطاب البغدادي الفقيه الحنبلي٤/٣٩٠.

٣ - لا يتمكن المفتي ولا الحاكم (القاضي) من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر. فمن بذل جهده، واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً. [١٩]

٤ - العالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله، كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه، وكما توصل سليمان– عليه السلام– بقوله: ائتوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما إلى معرفة عين الأم. [٢٠]

٥ - الفقيه الحق هو الذي يزاوج بين الواجب وفقه الواقع، فلا يعيش فيما يجب أن يكون فقط، بل فيما هو كائن، وبهذا يعرف ما يفرضه الواقع من أحكام، فكثيرا ما ينزل من المثل الأعلى إلى الواقع الأدنى. وهذا ما جعل ابن القيم(ت ٧٥١هـ) يقرر وجوب تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والعرف والحال. [٢١]

إن واجب الفقيه أن يدرس الواقع دراسة علمية موضوعية، بكل أبعاده وعناصره ومؤثراته، بإيجابياته وسلبياته ما له وما عليه.

ويلزم الفقيه الذي يعالج الواقع في ضوء الشريعة أن يراعي هذا الواقع المتغير، فإن لكل واقع حكمه.

---

(١٩) إعلام الموقعين عن رب العالمين ٦٩/١، الطرق الحكمية. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية ٤/١.

(٢٠) إعلام الموقعين عن رب العالمين ٦٩/١، الطرق الحكمية ٤/١.

(٢١) إعلام الموقعين عن رب العالمين١٦٩/٤.

ولا يرتبط فقه الواقع بالاجتهاد فقط، وإنما يرتبط بالتجديد أيضًا. وتجديد الواقع لن يكون دون فهم الواقع واستيعابه إلا أن هذا التجديد للواقع لن يكون مجرورًا بالواقع محكومًا به.

ويتجلى فقه الواقع في القرآن الكريم في (ضرب الأمثال)، وضرب الأمثال في القرآن غرضه تقريب السامع من الحقيقة وإيقاظ ضميره، وتصوير المراد بصورة محسوسة فتتقبلها الأذهان دون عناء، ومن ذلك قوله -عز وجل -﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة ٢٦١). والأمثال دائما تكون نابعة من واقع الإنسان حتى يستطيع استيعابها، واستيعاب العبر التي تحملها؛ لأنه قد يصعب على الإنسان أن يدرك المغزى والمقصد من حكم ما أو توجيه ما أو غير ذلك؛ لذا فالقرآن الكريم يقربها إلى الأذهان والمدارك بتصوير واقعي عبر الأمثال.

وسيرة النبي ﷺ خصبة بمظاهر التعامل مع الواقع واعتباره يتمثل في الإجابات المختلفة عن السؤال الواحد الذي كان يوجه للنبي ﷺ من سائلين مختلفين، و صور من تقدير الواقع، والأمثلة علي ذلك:

١ -أجوبة متعددة وسؤال واحد: إن المتتبع لكلام النبي ﷺ يجد أجوبة متعددة للسؤال الواحد؛ نظراً لتعدد السائلين واختلاف أحوالهم، فقد كان الرسول ﷺ أفقه الدعاة بواقع الناس وأحوالهم. ومن أمثلة ذلك: سئل النبي ﷺ مرات عن أي المسلمين خير؟ فاختلفت الأجوبة باختلاف السائلين فنجده مرة يسأل: " أَيُّ الْمُسْلِمِينَ خَيْرٌ؟

فيقول: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ"(٢٢) ومرة أخرى يقول: " رَجُلٌ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللهِ بِمَالِهِ وَنَفْسِهِ"(٢٣).

٢ - صور من تقدير الواقع، ومن هذه الصور:

(أ) مخاطبة الناس حسب الأفهام ودرجات الوعي: فقد كان علي - رضي الله عنه- يقول: "حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ".(٢٤)

(ب) مخاطبة الناس حسب قدراتهم: عن أم هانئ رضي الله عنها قالت: قَالَتْ: قُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ قَدْ كَبِرْتُ وَضَعُفْتُ فَدُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ، قَالَ: ﷺ: "كَبِّرِي اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ، وَاحْمَدِي اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ، وَسَبِّحِي اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ، فَهُوَ خَيْرٌ لَكِ مِنْ مِائَةِ بَدَنَةٍ مُتَقَبَّلَةٍ، وَخَيْرٌ مِنْ مِائَةِ فَرَسٍ مُسْرَجٍ مُلْجَمٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَخَيْرٌ مِنْ مِائَةِ رَقَبَةٍ مُتَقَبَّلَةٍ، وَقَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا يَتْرُكُ ذَنْبًا، وَلَا يُشْبِهُهَا عَمَلٌ". (٢٥)

المطلب الثالث: مصادر فقه الواقع

إن لفقه الواقع العديد من المصادر كالآتي(٢٦):

المصدر الأول: القرآن الكريم وتفسيره: هذا هو المصدر الأول والأساس، وبدونه يحدث الخلل وقصور النظر.

---

(٢٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١/٦٥. كتاب: الإيمان. باب: بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل. رقمه: (٤٠).

(٢٣) أخرجه مسلم في صحيحه ١/٦٥. كتاب: الإمارة. باب: فضل الجهاد والرباط. رقمه: (١٨٨٨).

(٢٤) أخرجه البخاري في صحيحه ١/٣٧. كتاب: العلم. باب: من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا. رقمه: (١٢٧).

(٢٥) المستدرك على الصحيحين١/٦٩٥. كتاب: الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح والذكر. رقمه: (١٨٩٣). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد و زكريا بن منظور لم يخرجاه.

(٢٦) فقه الواقع – رسالة علمية – ص ٣٥: ٣٠.

فكتاب الله هو الهادي إلى كل خير، والمعين على فهم كل قضية، فقضية الصراع مع اليهود، قضية معاصرة مزمنة، نجد أقوى المصادر لفهم أبعادها ومجرياتها كتاب الله، وذلك من خلال ما يلي:

١ - تاريخ اليهود مع أنبيائهم قال تعالي: " وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَيَّدْنَـٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ " (البقرة: ٨٧).

٢ - موقف اليهود من العهود والمواثيق التي أخذها الله عليهم، والتي أخذها أنبياؤهم، فتاريخهم حافل بنقص العهود والغدر والخيانة قال تعالي: " أَوَكُلَّمَا عَـٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ "(البقرة: ١٠٠).

المصدر الثاني: السنة النبوية الشريفة: هذا هو المصدر الثاني، فرسول الله -ﷺ لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فلو أمعنا النظر في سيرته ﷺ في السلم والحرب، ورسائله للملوك والقياصرة، واستقباله للوفود، وعقده للصلح والمعاهدات، لتجلت لنا الحقيقة التي لا مراء فيها، بأنه ﷺ أوتي الحكمة كاملة قال تعالي: " يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ " ٱلْأَلْبَـٰبِ(سورة البقرة: ٢٦٩). ونحن في عصر أحوج ما نكون فيه إلى الحكمة بمعناها الشرعي وهي "وضع الشيء في موضعه" (٢٧).

ونجد في السنة من القواعد الشرعية ما يعين على فهم الواقع، و اتباع الأسلوب الأمثل في معالجة قضاياه ومستجداته.

(٢٧) الحكمة في الدعوة إلى الله تعالي. لسعيد بن علي بن وهف القحطاني ١٨/١.

ومن الأمثلة :

أحاديث الفتن، وبيان الفتن التي تعصف بنا. فعن أبي هريرة(ت٥٧هـ) رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "سَتَكُونُ فِتَنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، مَنْ تَشَرَّفَ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ، وَمَنْ وَجَدَ فِيهَا مَلْجَأً فَلْيَعُذْ بِهِ". [٢٨] والشاهد الحديث؛ حيث فيه بيان عظيم خطر الفتن والحث علي تجنبها، فالانتصاب والتطلع إليها والتعرض لها فيه من الهلاك؛ لكن من وجد عاصماً وموضعاً يلتجئ إليه ويعتزل، فليعتزل فيه وفي فهم فقه الواقع ما يعين علي ذلك. [٢٩]

و سيرته ﷺ مع المنافقين، والموقف الحازم تجاه مكائدهم ودسائسهم، فنحن بأمس الحاجة إلى تلك السيرة في زمن استشرى فيه النفاق. عن زيد بن ثابت رضي الله عنه(ت٤٥هـ) قال: لما خرج النبي ﷺ إلي أحد، رَجَعَ نَاسٌ مِمَّنْ خَرَجَ مَعَهُ، وَكَانَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ فِرْقَتَيْنِ: فِرْقَةً تَقُولُ: نُقَاتِلُهُمْ، وَفِرْقَةً تَقُولُ: لاَ نُقَاتِلُهُمْ، فَنَزَلَتْ: " فَمَا لَكُمْ فِي ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ وَٱللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْ ۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلاً"(النساء: ٨٨) وقال: "إِنَّهَا طَيْبَةُ، تَنْفِي الذُّنُوبَ، كَمَا تَنْفِي النَّارُ خَبَثَ الفِضَّةِ"[٣٠].

---

(٢٨) أخرجه مسلم في صحيحه ١/ ٢٢١١. كتاب: الفتن و أشراط الساعة. باب: نزول الفتن كمواقع القطر. رقم (٢٨٨٦).

(٢٩) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. لأبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي ٢٦٣/٩. كتاب: الفتن و أشراط الساعة. باب: نزول الفتن كمواقع القطر. رقمه: (٥١٣٦). الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت. الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢هـ.

(٣٠) أخرجه البخاري في صحيحه ٩٦/٥. كتاب المغازي. باب: غزوة أحد. رقمه: (٤٠٥٠).

المصدر الثالث: سير السلف: إن دراسة سير السلف الصالح من القادة والعلماء والمصلحين، نبراس يضئ الطريق، ويعين على فهم الواقع، ومواجهة الأزمات، والخروج من المحن.

ومن النماذج الرائعة في ذلك:

أولاً: موقف أبي بكر (ت ١٣هـ) من مانعي الزكاة، وأسلوبه مع المرتدين[٣١].

ثانياً: سيرة عمر(ت ٢٣ه) -رضي الله عنه - و كيف قاد الأمة وساسها، ووقف سداً منيعاً تجاه الفتن ومثيريها، وتبصر في قوله: " لست بالخب والخب لا يخدعني[٣٢]".

ثالثاً: سيرة عثمان(ت٣٥هـ)، وعلي(ت٤٠هـ)، ومعاوية -رضي الله عنهم(ت٦٠هـ) -، كما في سيرة عمر بن عبد العزيز(ت١٠١هـ)، وهارون الرشيد -رحمهم الله تعالى -.

وتمعن في مواقف الأئمة كأحمد بن حنبل، والعز بن عبد السلام، وابن تيمية، والمجدد محمد عبد الوهاب، وغيرهم من العلماء والمصلحين، وانظر في فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم، ورسائل الشيخ عبد الله بن حميد، تجد سعة الأفق، وبعد النظر، وفقه الأحداث والنوازل.

المصدر الرابع: كتب العقيدة والفقه: وهي المصدر لدراسة علوم الشريعة المستمد من الكتاب والسنة، وهي عماد المقوم الثاني من مقومات فقه الواقع، فمن خلال كتب العقيدة ندرك حدود الولاء والبراء، وأثر الأسباب المادية في الأحداث، ومدى مشروعية الأخذ بالأسباب، مما يعين على تفسير الأحداث، وفي كتب الفقه

---

(٣١) الأحكام السلطانية. لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي ٩٨/١.

(٣٢) سراج الملوك. لأبي بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري الطرطوشي المالكي ٦٨/١.

ندرك حقوق أهل الذمة، ومنطلقات الجهاد، وفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى غير ذلك مما يعتبر دعامة أساسية في فهم الواقع، والحكم عليه، وشرعية التعامل معه.

المصدر الخامس: دراسة التاريخ وفقه السنن: من لا يعرف الماضي لن يفقه الحاضر، والله -سبحانه وتعالى - أمرنا بالتأمل في أحوال من قبلنا، والسير في الأرض[٣٣] فقال سبحانه: " أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ قَبْلِهِمْ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُواْ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ ۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَـٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ " (الروم: ٩).

وقص علينا القرآن أحداث الأمم ممن سبقنا: قال تعالي: " كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ ءَاتَيْنَـٰكَ مِن لَّدُنَّا " ذِكْرًا (طه: ٩٩).

ودراسة التاريخ تبين سنن الله في الأمم والمجتمعات قال تعالي: " سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً (الأحزاب: ٦٢).

والمتخصص في فقه الواقع يجب أن يعنى بدراسة التاريخ، وأخص تاريخ أمتنا الإسلامية، فهو رصيد ضخم زاخر، فيه العبر والعظات، وقل أن يمر حدث معاصر إلا وله شبيه في الماضي، مما يعين على فهمه وتحليله.

المصدر السادس: المصادر السياسية: أي ما كتبه السياسيون المعاصرون والمتقدمون من كتب تتعلق بالجوانب السياسية.

المصدر السابع: المصادر الإعلامية: وهي من أهم المصادر المعاصرة، سواء أكانت مسموعة أم مقروءة أم مرئية، و من أبرزها:

---

(٣٣) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير. لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري ٥٢١/١٨، تفسير القرطبي ٩/١٤.

الصحف والمجلات والدوريات - نشرات وكالات الأنباء العالمية - الإذاعات - التليفزيون - الأشرطة والوثائق. . . . . . . إلى غير ذلك من الوسائل الإعلامية المعاصرة.

المبحث الأول: في حكم مراعاة فقه الواقع عند الفتوى

لا يمكن إيجاد حلول شرعية لمتغيرات الواقع البشري وإخضاعه لهيمنة الشريعة، وسلطان الدين، ما لم تتم معرفته على صورته الحقيقية؛ فالتشخيص و الدقيق شطر العلاج. وليس المقصود بإيجاد الحلول تسويغ كل ما أفرزه الواقع، وتبرير ما استقرت عليه أحوال الناس من نظم وأعراف مهما كانت منافية لمنظومة القيم الإسلامية، وأصولها التشريعية؛ إنما القصد بناء الأحكام وصياغتها بعد التمحيص، والتدقيق، والفقه للمحالِّ المراد هديها بما ينسجم مع مقررات الوحي الكريم، ومقاصد الشريعة.

ولذلك كان لزاماً على أولي الأمر من العلماء استفراغ الوسع؛ لضبط الصور الواقعية الجديدة للقضايا المستهدفة بالتعديل، والاستصلاح، أو الإلغاء؛ لأن استنباط الحكم لنوازل مستجدة، كالاستنساخ بأنواعه، أو التأمين بأشكاله، أو الإيجار المنتهي بالتمليك، أو تعاملات أسواق الأوراق النقدية، والبضائع، أو قضايا السياسة الشرعية، وغيرها كثير؛ لا يكفي فيه الإحاطة بالنصوص الشرعية، ولا حتى تتبع اجتهادات أئمة الفقه القديم، وأجوبتهم على تساؤلات، ونوازل زمانهم؛ بل يلزم - فضلاً عن ذلك - ضبط النوازل على هيئتها الحقيقية؛ لأن هذا هو المدخل لترتيب الحكم عليها، إباحة أو كراهة أو تحريما. . .[٣٤]

---

(٣٤) ضوابط للدراسات الفقهية. لفضيلة الشيخ سلمان بن فهد العودة ١٨/١. بتصرف.

فبالموازاة مع النظر إلى النصوص، واستصحاب الأدلة؛ يلزم النظر إلى الواقع وكشف تفاصيله، ليتسنى استنباط الحكم أوَّلا؛ أما تنزيله، وتطبيقه؛ فله ضوابط أخرى وفقه آخر، هو ما يُصطلح عليه بفقه التنزيل.

إن الانفعال بِهمٍّ إقامة الدين فردياً وجماعياً، يستلزم بالضرورة بذل الجهد لإيجاد التكييف الفقهي لما يستجدُّ من الحوادث، ولا سبيل إلى ذلك إلا بضبط الواقع، يقول الشاطبي(ت ٧٩٠هـ)[٣٥]: (لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك، أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط معيَّن، فأجاب عن مناط غير معيَّن).[٣٦]

فالفقه لا يكتمل، والاستنباط لا يكون مُحْكماً، إلا إذا جمع بين فقه الخطاب الشرعي، وفقه الواقع، وفقه تنزيل النص على واقع المكلفين. عند حدوث ذلك يمكن لما جدَّ، ونزل أن يندرج ضمن إطار الوحي و الشريعة[٣٧]. يقول الدكتور نور الدين الخادمي(١٤٣٣هـ): (وتتأكد عملية فهم الواقع في العصر الحالي، حيث برزت للوجود طائفة عظمى من الحوادث والنوازل في مجالات مختلفة، وبخلفيات متنازعة، وَجَدَّت على ساحة الفكر، والسياسة، والاقتصاد، والطب، والأخلاق؛ مشكلات مستعصية ودقيقة لا يمكن الحسم فيها من الوجهة الشرعية، إلا بمعرفة أحوالها،

---

(٣٥) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: أصولي حافظ. من أهل غرناطة. كان من أئمة المالكية. من كتبه: (الموافقات في أصول الفقه –المجالس- الإفادت والإنشادات) ،وتوفي سنة ٧٩٠ هـ. (الأعلام. المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي ٧٥/١. الناشر: دار العلم للملايين. الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م).

(٣٦) الموافقات. لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي ٣٠١/٣.

(٣٧) فقه الواقع وأثره في الاستنباط والتنزيل للأحكام الشرعية. للبشير القنديلي ص ١٤.

ووقائعها، وخلفياتها، ودوافعها؛ مما يجلِّي حقيقتها ويحرر طبيعتها، ويساعد على إدراجها ضمن أصولها، وإلحاقها بنظائرها، وتأطيرها في كلياتها وأجناسها). [٣٨]

وإنما وجب الاهتمام بمراعاة فقه الواقع[٣٩]؛ لأنه المدخل الرئيس، والبوَّابة التي نلِج منها إلى استنباط الحكم، فقد لا يُؤْتَى الفقيه من جهة ضبط النصوص ثبوتاً ودلالةً، ولكنه يؤتَى من جهة تنزيله لتلك النصوص على وقائع وحالات لم تتمحصْ طبيعتها، ولم تُكشف تفاصيلها، فيقع في التعميم، وربما أجاب بأجوبة شمولية لا تمس أفراد الوقائع، وخصوص النوازل التي سئل عنها؛ لعدم ظهورها له بالشكل الذي يجَلِّي حقيقتها.

يقول عمر عبيد حسنة: (إن فقه الواقع الذي يُعتبر محل التنزيل، يمثل نصف الطريق، أو نصف الحقيقة، التي توقَّف عندها الكثير من الفقهاء في هذا العصر، التي سوف لا تحقق شيئاً إذا لم نفهم الواقع، إن فقه الواقع لا يتحصل إلا بتوفر مجموعة من الاختصاصات في شُعب المعرفة تحقق التكامل والعقل الجماعي، حتى إننا لنعتقد أنه الفقه الصحيح للنص في الكتاب والسنة)[٤٠].

ولقد أشار الأئمة إلى هذا المعنى بأساليب مختلفة في الألفاظ والعبارات، مؤتلفة في الغرض والمقصود، يقول ابن عابدين(ت ١٢٥٢هـ): (فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عُرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بين الناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف، والتيسير، ودفع الضرر، والفساد؛ ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في

---

(٣٨) الاجتهاد المقاصدي. للدكتور نور الدين الخادمي ٢/٦٧.

(٣٩) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي١/١٨٢.

(٤٠) الاجتهاد المقاصدي ٢/١٨.

زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذاً من قواعد مذهبه)[٤١]، إلى أن قال: (فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وألا يضيع حقوقاً كثيرة، ويكون ضرره أعظم من نفعه). [٤٢] وهذا المعنى ذاته، عبر عنه التميمي النجدي(ت ١٢٠٦هـ) بقوله: (من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم، وأمكنتهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدِّين أعظم من جناية من تطبب للناس كلهم على اختلاف بلادهم، وعوائدهم، وأزمنتهم، وطبائعهم؛ بما في كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل والمفتي الجاهل أضر على أديان الناس، وأبدانهم)[٤٣].

المبحث الثاني: تأثير فقه الواقع في الفتوى

ليس كل ما يقع بين الناس، أو يحدثونه في حياتهم من العادات يسمى فقه الواقع، وليس كل ذلك مؤثراً في الأحكام الشرعية، أو تبنى عليه الأحكام الشرعية، بل لدينا الميزان الشرعي الذي نزن به المسألة الحادثة، فإن كانت لا تعارض نصاً من كتاب ولا سنة ولا قاعدة شرعية فهي من الأمور المباحة، ونبحث عما يناسبها من الأحكام الشرعية، وهذا هو فقه الواقع الذي يعني تنزيل المسألة الحادثة على الحكم الشرعي. ومن يجعل كل أمر حادث مغيراً للحكم فعلمه قاصر، ولم يؤت حظاً من العلم الشرعي. كما أن الأصل المتفق عليه وهو الحكم القطعي لا يغيره فقه الواقع، وإنما فقه الواقع خاص بالمسائل الاجتهادية التي تتغير بتغير الزمان والمكان، إذ من

---

(٤١) مسالك تحقيق المصلحة في الخطاب الشرعي. للدكتور محمد البعدوي ص ١٢٧.

(٤٢) مسالك تحقيق المصلحة في الخطاب الشرعي ص ١٢٧.

(٤٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين ٧٨/٣، مسالك تحقيق المصلحة في الخطاب الشرعي ص ١٢٨.

المعلوم أن الاجتهاد ينبغي أن يكون مبنياً على فقه الواقع كما هو مبني على فقه الأحكام [٤٤].

و الفتوى هي علاقة جدلية بين الواقعة محل الإفتاء وبين الحكم الشرعي الموجود في النصوص الشرعية. كما أن الفقه بالواقع وأحواله جزء أًصيل في الفتوى لا تقوم بغيره، وأن تعلم هذا الواقع لا يقل أهمية عن تعلم العلوم الشرعية التي ستنزل علي هذا الواقع[٤٥].

وقد أفرد ابن القيم فصولاً حول تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والأشخاص وأفاض في بيان أثر الزمان والأعراف والعادات والأمكنة في الإفتاء. وكان مما قاله "الفقيه من يطبق بين الواجب والواقع فلكل زمان حكم والناس أسكن بزمانهم منهم بآبائهم"[٤٦] وهو بالطبع لا يعني أن يفرض الزمان والمكان والأعراف أنفسهم علي النصوص ويجعلونك تتجاهلها بحجتهم، وإنما يقصد أن نعرف أي النصوص ألصق بواقعة الفتوى لنختار لها ما يناسبها شرعاً من أحكام فننزلها عليها وهو ما يسميه أهل الأصول "تحقيق المناط" أي معرفة الحكم الواجب المناسب لواقعة الفتوى [٤٧]أو تنزيل المنقول على لفظ المؤلف[٤٨].

---

(٤٤) الخلاصة في فقه الأقليات. جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود١/٢٠٨.

(٤٥) ضرورة الاهتمام بالسنن النبوية. لأبو عبد الرحمن عبد السلام بن برجس بن ناصر آل عبد الكريم (المتوفى: ١٤٢٥ هـ)١/١١٦.

(٤٦) إعلام الموقعين عن رب العالمين٤/١٦٩.

(٤٧) المحصول. لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري ٥/٢٠، الإحكام في أصول الأحكام. لعلي بن محمد الآمدي أبو الحسن٣/٣٣٥.

(٤٨) التاج والإكليل لمختصر خليل. لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق ١/١٩٤.

المبحث الثالث: ما يحتاجه الفقيه من علوم الواقع عند الفتوى

قال الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)[٤٩]في كتابه الرائع الفقيه والمتفقه مبيناً ما يحتاجه الفقيه من علوم الواقع فقال: (الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، ومن معرفة الجد والهزل والخلاف والضد والنفع والضر وأمور الناس الجارية بينهم والعادات المعروفة منهم، فمن شرط المفتي النظر في جميع ما ذكرناه، ولن يدرك ذلك إلا بملاقاة الرجال والاجتماع مع أهل النحل والمقالات المختلفة ومساءلتهم وكثرة المذاكرة لهم. . .). [٥٠]

فهو بالقطع لا يقصد حصر احتياجات المفتي فيما ذكر. . وإنما يشير إلي أن كل ما يحتاجه المفتي من علوم عصره ينبغي أن يسعي في تحصيله؛ لتتسع مداركه ويدق نظره.

ففقه الواقع أن تعي ما تقول، والواقعة التي تتكلم فيها، وعندك فيها نص من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، أو تجتهد وعندك أمانة وورع وإخلاص، فقد فقهت في واقعك. [٥١]

ولذلك فإنه لمن الخطأ أن يدرس المرء فتوى المفتين دون أن يعرف ملابسات الفتوى بالتفصيل وحيثياتها. فإن العالم ليفتي في المسألة الواحدة بأقوال مختلفة اختلاف الأشخاص والأعراف والأزمان.

---

(٤٩) أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي أحد حفاظ الحديث، ولد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة، وتفقه على القاضي أبي الطيب الطبري وأبي الحسن المحاملي، وكان مهيبا وقورا ثقة متحريا حجة حسن الخط كثير الضبط فصيحاً، و توفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة. (طبقات الشافعية . لابن قاضى شهبة١/٢٤١).

(٥٠) الفقيه والمتفقه. لأبي بكر أحمد الخطيب البغدادي ٢/٣٣٤.

(٥١) شرح زاد المستقنع. المؤلف: محمد بن محمد المختار الشنقيطي ٤/٣٩٤.

قال الخطيب البغدادي: (فأول ما يجب علي المفتي أن يتأمل رفعه الاستفتاء تأملا ًشافياً، ويقرأ ما فيها كله كلمة بعد كلمة حتى ينتهي إلي أخره، وتكون عنايته باستقصاء أخر الكلام أتم منها في أوله، فإن السؤال يكون بيانه عند آخر الكلام، وقد يتقيد جميع السؤال، ويترتب كل الاستفتاء بكلمة في آخر الرفعة فإذا قرأ المفتي رفعة الاستفتاء فمر بما يحتاج إلي النقط والشكل نقطه وشكله مصلحة لنفسه ونيابة عمن يفتي بعده، وكذلك إذا رأي لحناً فاحشاً، أو خطأ يحيل المعني غير ذلك وأصلحه "[٥٢].

كما أن سعة أفق الفقيه وإدراكه للواقع المحيط به هو الذي وجهه إلي مثل هذه الفتوى ولو وقف عند حدود ما في الكتب لضيع مصالح الفرد والأمة.

ولا يخفي أن سلفنا الصالح كان مدركاً لهذا المعني عظيم الإدراك.. ولا يخلو كتاب تعرض لصفات المفتي والفتوى من حديث عن أهمية أن يدرك المفتي الواقع إدراكاً جيداً قبل أن يتصدى للفتوى.. وأن القصور في هذا العلم لابد أن ينتج قصوراً في الفتوى وخللاً فيها.

أما أن يعيش المفتي بمعزل عن الناس لا يعرف غير كتب العلم والفقه.. فإنه لا يصلح لإفتاء الناس والتصدي بالحلول لمشاكلهم؛ لأن الفتوى فرع عن تصور واقع المفتي فيه. وينبغي أن ندرك أن الفتوى لا يقاس عليها وإنما يقاس علي الحكم المستخرج من النص إذ إن الفتوى هي خليط بين الحكم الثابت والواقع المتغير،وتغير الواقع يستلزم تغيرا في الحكم يناسب الواقع الجديد.

---

(٥٢) الفقيه و المتفقه٢/٣٨٧.

و من أصول فقه الواقع التي يقوم عليها معرفة الكتاب والسنة علي نهج سلف الأمة[٥٣]، ففقه الواقع إعمالاً[٥٤] لقوله تعالي: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴾(النساء: ١٠٥) فقوله: "بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ" : أي بما عرّفك وأوحى به إليك[٥٥].

و لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتوى حتى يكون فيه خمس خصال:

أولها: فأن تكون له نية، فإنه إن لم تكن له نية لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور.

وأما الثانية: فيكون عليه حلم ووقار وسكينة. وأما الثالثة: فيكون قويًّا على ما هو فيه، ومعرفته.

وأما الرابعة: فالكفاية وإلا مضغه الناس. والخامسة: معرفة الناس.[٥٦]

إن المصلحة لا يمكن تقديرها إلا بالنظر العميق في فقه الواقع، إلا أن هذه المصلحة - والمفسدة أيضًا - لا يمكن اعتبارها إلا بأصول وضوابط تتطابق مع ما رمى إليه الشرع من أهداف، وقد حُددت هذه الأصول والضوابط في مصادر التشريع الإسلامي ؛ لأن جميع مصادر التشريع الإسلامي مرتبطة أشد الارتباط بالواقع.

---

(٥٣) شرح زاد المستقنع. المؤلف: محمد بن محمد المختار الشنقيطي ٣٩٤/٤.

(٥٤) فقه الواقع بين النظرية والتطبيق ص ٢٥.

(٥٥) تفسير المراغي. لأحمد بن مصطفى المراغى ١٤٧/٥، معالم التنزيل. لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي٢٨٤/٢.

(٥٦) المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب. لبكر بن عبد الله أبي زيد بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان بن يحيى بن غيهب بن محمد ٩١٨/٢.

وأصول و ضوابط فقه الواقع هي:

١ -ضابط القياس:

القياس عبارة عن إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم، لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم. والأمر الجامع بينهما هو العلة، وهي وصف في الأصل، بُني عليه حكمه، ويُعرف به وجوده في الفرع(٥٧).

٢ -ضابط الاستصلاح: الاستصلاح هو استنباط الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناء على مصلحة لا دليل من الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها. وتسمى مصلحة مرسلة. (٥٨)

كما أن ضرورة الأخذ بالاستصلاح والعمل به في فقه الواقع تتضح أكثر عندما نرى الدواعي التي تدعو إلى سلوك هذا الطريق، وهي:

أولاً: جلب المصالح ودرء المفاسد(٥٩): وقد جعل الشاطبى المصالح والمفاسد المعتبرة إقامة الحياة الدنيا للحياة الأخرى، فقال: (المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية)(٦٠).

---

(٥٧) المعتمد في أصول الفقه. لمحمد بن علي الطيب أبي الحسين البَصْري المعتزلي ٢/٢٠٦.

(٥٨) روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. لأبي محمد موفق الدين عبد الله، الشهير بابن قدامة المقدسي ١/٤٨٠.

(٥٩) الأشباه والنظائر علي مذهب أبي حنيفة النعمان. لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري ١/٧٨.

(٦٠) الموافقات٢/٦٣.

ثانيًا: سد الذرائع[٦١]: ويقصد بها منع ما يجوز إذا كان سيفضي إلى ما لا يجوز. ولا يكون إلا في المباحات، كالبصر، ولكن جاء الأمر بالغض منه مع الأجنبيات؛ لأنه قد يكون وسيلة إلى الزنا.

ثالثاً: تغير الزمان[٦٢]: إن تغير الزمان والمكان أو أحدهما يعني تغير الواقع. وما يكون محققًا لمصلحة في زمن ما قد لا يحققها في آخر، وما يحقق مفسدة في زمن ما قد لا يحققها في زمن آخر. وقد رأينا من ذلك إسقاط عمر رضي الله عنه سهم المؤلفة قلوبهم، عندما رأى أنه لم يعد يحقق مصلحة؛ نظراً لتغير الزمان ولم تعد هناك حاجة إلى ذلك[٦٣].

وإن النظر في الواقع والعلم بمكوناته، في الزمان والمكان، إليه يرجع في تقدير المصلحة وإنشاء الفتوى وتغير المواقف، فيجب أن يراعي الناظر في النوازل عند اجتهاده تغيّر الواقع المحيط بالنازلة سواءً كان تغيراً زمانياً أو مكانياً أو تغيراً في الأحوال والظروف وعلى الناظر تبعاً لذلك مراعاة هذا التغير في فتواه وحكمه، وذلك أن كثيراً من الأحكام الشرعية الاجتهادية تتأثر بتغير الأوضاع والأحوال الزمنية والبيئية؛ فالأحكام تنظيمٌ أوجبه الشرع يهدف إلى إقامة العدل وجلب المصالح ودرء المفاسد، فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية وبالأخلاق العامة.[٦٤]

---

(٦١) شرح تنقيح الفصول. لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي ١/٤٤٨.

(٦٢) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة. لمحمد بن حسين بن حسن الجيزاني ١/٣٦٠.

(٦٣) السنن الكبرى. لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبي بكر البيهقي ٧/٣٢. كتاب: قسم الصدقات. باب: سقوط سهم المؤلفة قلوبهم. رقمه: (١٣١٨٩).

(٦٤) ضوابط الفتيا في النوازل المعاصرة. المؤلف: الدكتور مسفر بن علي القحطاني ١/٥٤، الفقه الميسر. لعبد الله بن محمد الطيّار وآخرون ٧/١٣.

وقد عقد لهذا ابن القيم فصلاً عنونه: (تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والأحوال والعوائد والنيات)، يقرر فيه أن الفتوى، بما بنيت عليه من مصلحة، تتغير بتغير العناصر المذكورة[٦٥].

إن حاصل المصلحة المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وأيضًا مرجعها إلى حفظ الضروري من باب (ما لا يتم الواجب إلا به)[٦٦]، فهي إذن من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد.

٣ -ضابط الاستحسان: قال ابن العربي المالكي(ت ٥٤٣هـ)[٦٧]: (الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته)[٦٨]. وهذا الترك يكون إما للعرف، أو للمصلحة، أو لدفع الحرج.

---

(٦٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين٣/٣٨.

(٦٦) المستصفى. لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ١/٥٧، الأشباه والنظائر. لتاج الدين بن عبد الكافي السبكي١/٤.

(٦٧) أبو بكر محمد بن عبد الله بن حمد بن عبد الله بن العربي الأندلسي الاشبيلي المالكي، صاحب التصانيف. ولد سنة ثمان وستين وأربعمائة، وتفقه بأبي حامد الغزالي، والفقيه أبي بكر الشاشي، صنف كتاب: عارضة الأحوذي في شرح جامع أبي عيسى الترمذي، وفسر القرآن المجيد، وتوفي سنة٥٤٣هـ. (سير أعلام النبلاء. لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى ٧٤٨ هـ ١٣٧٤ م١/١٩٧-١٩٨-١٩٩).

(٦٨) الموافقات٥/١٩٦.

٤ -ضابط العرف: فالعرف هو كل قول وفعل وترك اعتاد عليه الناس[٦٩]. فالعرف سلوك لابن آدم، منه تتكون شخصيته، وتتشكل وتؤطر تصرفاته، ولا يستطيع أن ينفصل عنه.

يقول الأستاذ محمد مصطفي الزحيلي[٧٠]: (وللعادات والأعراف سلطان على النفوس، وتحكم في العقول، لهذا اعتبرت من ضروريات الحياة، ولهذا قالوا: "العادة طبيعة ثانية"وفي نزع الناس من عاداتهم حرج شديد).

ولعل هذا ما جعل النبي ﷺ يتخلى عن هدم الكعبة. فقد أخرج البخاري عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، قالت: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺعَنْ الجَدْرِ أَمِنَ البَيْتِ هُوَ؟ قَالَ: "نَعَمْ" قُلْتُ: فَمَا لَهُمْ لَمْ يُدْخِلُوهُ فِي البَيْتِ؟ قَالَ: "إِنَّ قَوْمَكِ قَصَّرَتْ بِهِمُ النَّفَقَةُ" قُلْتُ: فَمَا شَأْنُ بَابِهِ مُرْتَفِعًا؟ قَالَ: "فَعَلَ ذَلِكَ قَوْمُكِ، لِيُدْخِلُوا مَنْ شَاءُوا وَيَمْنَعُوا مَنْ شَاءُوا، وَلَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ، فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ، أَنْ أُدْخِلَ الجَدْرَ فِي البَيْتِ، وَأَنْ أُلْصِقَ بَابَهُ بِالأَرْضِ"[٧١].

(٦٩) مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية. لأبي محمد صالح بن محمد بن حسن القحطاني ٩٣/١، علم أصول الفقه. لعبد الوهاب خلاف ٨٩/١.

(٧٠) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. لمحمد مصطفى الزحيلي ٣٠١/١.

(٧١) أخرجه البخاري في صحيحه ١٤٦/٢. كتاب: الحج. باب: فضل مكة وبنيانها. رقمه: (١٥٨٤).

وكان من شروط المفتي أن يكون عارفًا بأعراف بلده وزمانه وعادات أهله، حتى إن ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)[٧٢] قال: (من لم يكن عالمًا بعادات أهل زمانه فهو جاهل)[٧٣].

كما يراعى العرف في القضاء والفتوى. والعرف الفاسد طبعًا لا يراعى، وكذلك العرف الصالح إذا خالف نصًا أو إجماعًا، إلا ما كان منه تخصيصاً لعام أو تقييداً لمطلق.

٥ -ضابط الاستصحاب: الاستصحاب هو اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال[٧٤]. من ذلك، البراءة الأصلية، ومعناها أن الأصل في الأفعال النافعة الإباحة، ويوضح هذا قوله عز وجل: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية: ١٣)، وعلى هذا، فالاستصحاب يشمل كل ما يحقق استخلاف الإنسان في الأرض أساسًا.

وفي واقعنا المعاصر، كثيرة هي الأمور التي لم تكن حاضرة زمان نزول الوحي أو زمان الازدهار التشريعي، بل هي جديدة كل الجدة، نتيجة التطور الحضاري والتقدم التكنولوجي والعلمي. فهل نصدر الحكم ابتداءً، ونقول: حرام... كفر... لا يوافق الشرع ؟ ما أنزل الله بهذا من سلطان ؟أظن أننا بالإجابة بنعم نكون قد حجرنا

---

(٧٢) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي ولد سنة١١٩٨، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره. مولده ووفاته في دمشق. من مؤلفاته (رد المحتار على الدر المختار) توفي سنة ١٢٥٢ هـ. (الأعلام ٤٢/٦).

(٧٣) رد المحتار على الدر المختار. لابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي ٤٧/٢.

(٧٤) شرح تنقيح الفصول. لأبي العباس شهاب الدين القرافى ٤٤٧/١، شرح مختصر الروضة. لسليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري١٤٨/٣.

واسعًا وضيقنا من دين الله سبحانه وتعالى، وحرفنا قوله عز وجل: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٩). كما أن فتح الباب دون رقيب أو حسيب يؤدي إلى هدم الشريعة واندثار معالمها. من هنا، كان الاستصحاب ضابطًا وموضحًا ومحددًا لعلاقة الواقع ودعوة الله عز وجل.

كما يراعى في فقه الواقع، أن يبحث لكل داء عن دواء ولكل علة عما يزيلها ويدفعها، وليس معنى فقه الواقع أن يحرم حلالاً ويحل حراماً، وإنما معناه أن نبحث في الأمور وما يستجد في المجتمعات البشرية عما يناظرها في الإسلام.[٧٥] وأن يتبع الرأي الذي يتفق عليه علماء الأمة وجمهور المسلمين حتى لا يكون هناك فتاوى شاذة أو خارجة عن إطار الإسلام، وأن يتسم بالوسطية والاعتدال وألا يتسم بالغلو والتشدد فهذا هو منهج الإسلام[٧٦]، يقول الله عز وجل: " ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ"(النحل: ١٢٥).

وأن يفتح باب دار الإفتاء للمحتاجين إلى الفتاوى و وألاً يصدر فتوى إلا بعد الرجوع إلى المراجع وأمهات الكتب، وأن يشكل لجنة استشارية من جميع التخصصات الشرعية وجميع المذاهب الفقهية ليستعين بهم فيما يصدره من فتاوى، بالإضافة إلي عدم التأثر بأي ضغوط وأن يقول ما يحقق أصالة الإسلام ويحقق المصلحة العامة، كما ينبغي على المفتي ألا ينفرد بإصدار فتاوى ذات صبغة عامة تتعلق

---

(٧٥) الشورى في الشريعة الإسلامية. للقاضي حسين بن محمد المهدي ٤٨/١.

(٧٦) جامع البيان في تأويل القرآن. لمحمد بن جرير بن يزيد، أبي جعفر الطبري ٣٢١/١٧، تفسير القرطبي ٢٠٠/١٠.

بمصير البلاد والعباد، وأن يعرض الأمر على هيئة كبار العلماء ومجمع البحوث لما يترتب عليه من خطورة ومسؤولية كبيرة، وأيضاً التواصل مع إخوانه العلماء للاستشارة وتبادل الرأي حتى يمكن أن يكون الرأي صادراً عن دراية وخبرة، خاصة في وقتنا الحاضر الذي طرأت عليها مستجدات وقضايا كثيرة.

كما على المفتي أن يلتزم بشرع الله دون مراعاة للحكام أو شروط الغرب، فينبغي ألا يتأثر بأي تيارات تغريبية لهذا المجتمع المسلم، ولو كانت هناك أراء ضعيفة أو باطلة في تراثنا لا نريد أن نستخرجها لإرضاء الآخرين، فالمقصود إرضاء الله عز وجل، والسير على ما أتى به جمهور الفقهاء، مع مراعاة لظروف الواقع المعاش.[٧٧]

الخاتمة

وقد انتهيت إلى النتائج الآتية:

١ - فقه الواقع هو الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يوجهها.

٢ - الفتوى هي الإخبار عن حكم الشرع لا على وجه الإلزام.

٣ - لفقه الواقع مكانة بالغة الأهمية في المنظومة التشريعية.

٤ - إن معرفة الواقع للوصول به إلى حكم الشرع واجب مهم.

٥ - لا يمكن إيجاد حلول شرعية لمتغيرات الواقع البشري وإخضاعه لهيمنة الشريعة، وسلطان الدين، ما لم تتم معرفته على صورته الحقيقية.

---

(٧٧) الفقيه و المتفقه ٢/٤٢٤.

٦ - مصادر فقه الواقع هي القرآن الكريم وتفسيره، و السنة النبوية الشريفة، وسير السلف، وكتب العقيدة والفقه، و دراسة التاريخ، وفقه السنن، والمصادر السياسية، و المصادر الإعلامية.

٧ - يلزم على أولي الأمر من العلماء استفراغ الوسع ؛ لضبط الصور الواقعية الجديدة للقضايا المستهدفة بالتعديل، والاستصلاح، أو الإلغاء.

٨ - كل ما يحتاجه المفتي من علوم عصره ينبغي أن يسعى في تحصيلها ؛ لتتسع مداركه ويدق نظره.

٩ - ليس كل ما يقع بين الناس، أو يحدثونه في حياتهم من العادات يسمى فقه الواقع.

١٠ -الفقه بالواقع وأحواله جزء أًصيل في الفتوى لا تقوم بغيره.

١١ -من الخطأ أن يدرس المرء فتوى المفتين دون أن يعرف ملابسات الفتوى بالتفصيل وحيثياتها.

١٢ -من أصول فقه الواقع التي يقوم عليها معرفة الكتاب والسنة علي نهج سلف الأمة.

أهم التوصيات

١ - الحرص علي متابعة كل مستجد بمعرفة الواقع ودراسته للخروج بأحكام تتوافق مع شريعة الله.

٢ - العناية بفقه الواقع ومسايرة المستحدثات.

٣ - البعد عن الاختلاف المؤدي إلي الفتن.

٤ - تشجيع الاجتهاد لمن هو أهل له.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: فهرس كتب التفسير وعلومه مرتبة حسب الحروف الأبجدية:

[١] تفسير المراغي. المؤلف: أحمد بن مصطفى المراغى (المتوفى: ١٣٧١هـ). الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر. الطبعة: الأولى ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م.

[٢] الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)٩/٩١. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة. الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م

[٣] جامع البيان في تأويل القرآن. المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ). المحقق: أحمد محمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى ١٤٢٠ هـ.

[٤] معالم التنزيل. لمحيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى: ٥١٠هـ). المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش. الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع. الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

[٥] مفاتيح الغيب = التفسير الكبير. المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ). الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت. الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠هـ.

ثالثاً: كتب الحديث وشروحه مرتبة حسب الحروف الأبجدية:

[١] الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺوسننه وأيامه = صحيح البخاري. المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر. الناشر: دار طوق النجاة. الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

[٢] السنن الكبرى. المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ). المحقق: محمد عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

[٣] كشف المشكل من حديث الصحيحين. المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي(المتوفى: ٥٩٧هـ). المحقق: علي حسين البواب. الناشر: دار الوطن - الرياض.

[٤] المستدرك على الصحيحين. المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم ابن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ). تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. الناشر: دار الكتب العلمية– بيروت. الطبعة: الأولى١٤١١ – ١٩٩٠م.

[٥] مسند الإمام أحمد بن حنبل. المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ). المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى١٤٢١هـ - ٢٠٠١ م.

[٦] المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. المؤلف: مسلم ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

[٧] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. المؤلف: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت. الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢هـ.

رابعاً: كتب أصول الفقه وقواعده الفقهية مرتبة حسب الحروف الأبجدية:

[١] الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٧٨٥هـ). المؤلف: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب. الناشر: دار الكتب العلمية– بيروت. ١٤١٦هـ.

[٢] الإحكام في أصول الأحكام. لعلي بن محمد الآمدي أبو الحسن. تحقيق: د. سيد الجميلي. . الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت. الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

[٣] الأشباه والنظائر علي مذهب أبي حنيفة النعمان. المؤلف: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ). وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات. الناشر: دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان. الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

[٤] الأشباه والنظائر ـ للإمام تاج الدين السبكى. المؤلف: تاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السبكي. الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى ١٤١١هـ -١٩٩١م.

[٥] التمهيد في أصول الفقه. لمحفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكَلْوَذَاني، أَبُو الخطاب البغدادي الفقيه الحنبلي (المتوفى: ٥١٠ هـ). المحقق: د. مفيد محمد أبو عمشة. الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى (٣٧). الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.

[٦] روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ). الناشر: مؤسسة الريّان. الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م.

[٧] شرح تنقيح الفصول. المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافى (المتوفى: ٦٨٤هـ). المحقق: طه عبد الرءوف سعد. الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة. الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ -١٩٧٣م.

[٨] شرح مختصر الروضة. لسليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: ٧١٦هـ). المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.

[٩] علم أصول الفقه. لعبد الوهاب خلاف (المتوفى: ١٣٧٥هـ). الناشر: مكتبة الدعوة - شباب الأزهر. الطبعة الثامنة لدار القلم.

[١٠] القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. المؤلف: د. محمد مصطفى الزحيلي. دار الفكر – دمشق. الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

[١١] مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية. المؤلف: أبو محمد صالح بن محمد بن حسن القحطاني. اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد. الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع. المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م.

[١٢] المحصول. المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ). دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الثالثة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م.

[١٣] المستصفى. المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ). تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

[١٤] معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة. المؤلف: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني. الناشر: دار ابن الجوزى. الطبعة الخامسة ١٤٢٧ هـ.

[١٥] المعتمد في أصول الفقه. المؤلف: محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (المتوفى: ٤٣٦هـ). المحقق: خليل الميس. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ.

[١٦] الموافقات. المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ). المحقق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الناشر: دار ابن عفان. الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

[١٧] نهاية السول شرح منهاج الوصول. لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي. الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت -لبنان. الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

[١٨] الواضح في أصول الفقه. لأبي الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، (المتوفى: ٥١٣هـ). المحقق: الدكتور عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان. الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

خامساً: كتب الفقه العام مرتبة حسب الحروف الأبجدية:

أ) كتب الفقه الحنفي:

[١] رد المحتار على الدر المختار. المؤلف: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ). الناشر: دار الفكر - بيروت. الطبعة: الثانية ١٤١٢هـ.

ب) كتب الفقه المالكي:

[١] التاج والإكليل لمختصر خليل. لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق (المتوفى: ٨٩٧هـ).

[٢] سراج الملوك. المؤلف: أبو بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري الطرطوشي المالكي (المتوفى: ٥٢٠هـ). الناشر: من أوائل المطبوعات العربية – مصر. تاريخ النشر ١٢٨٩هـ - ١٨٧٢م.

ج) كتب الفقه الشافعي:

[١] الأحكام السلطانية. المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ). الناشر: دار الحديث – القاهرة.

د) كتب الفقه الحنبلي:

[١] المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب. المؤلف: بكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد ابن عبد الله بن بكر بن عثمان بن يحيى بن غيهب بن محمد (المتوفى: ١٤٢٩هـ). الناشر: دار العاصمة - مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة. الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ.

سادساً: كتب اللغة مرتبة حسب الحروف الأبجدية:

[١] تاج العروس من جواهر القاموس. المؤلف: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ). المحقق: مجموعة من المحققين. الناشر: دار الهداية.

[٢] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ). تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. الناشر: دار العلم للملايين – بيروت. الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

[٣] مختار الصحاح. المؤلف: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبو بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ). المحقق: يوسف الشيخ محمد. الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا. الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

سابعاً: كتب التراجم مرتبة حسب الحروف الأبجدية:

[١] الأعلام. المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ). الناشر: دار العلم للملايين. الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م

[٢] سير أعلام النبلاء. تصنيف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. تحقيق: شعيب الارنؤوط. الناشر: مؤسسة الرسالة.

[٣] طبقات الشافعية ـ المؤلف: ابن قاضى شهبة أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة. تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان. دار النشر: عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٧ هـ. الطبعة: الأولى.

ثامناً: مراجع متنوعة مرتبة حسب الحروف الأبجدية:

[١] الاجتهاد المقاصدي. الدكتور نور الدين الخادمي. الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. قطر.

[٢] إعلام الموقعين عن رب العالمين. المؤلف: محمد بن أبو بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ). تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

[٣] الحكمة في الدعوة إلى الله تعالى. المؤلف: سعيد بن علي بن وهف القحطاني. الطبعة: الأولى. الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية. تاريخ النشر: ١٤٢٣هـ.

[٤] الخلاصة في أحكام الاجتهاد والتقليد فقط. إعداد: علي بن نايف الشحود.

[٥] الخلاصة في فقه الأقليات. جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود.

[٦] شرح زاد المستقنع. المؤلف: محمد بن محمد المختار الشنقيطي.

[٧] الشورى في الشريعة الإسلامية. المؤلف: القاضي حسين بن محمد المهدي. تقديم: د. عبد العزيز المقالح. سنة ٢٠٠٦م. مكتبة المحامي: أحمد بن محمد المهدي.

[٨] ضرورة الاهتمام بالسنن النبوية. المؤلف: أبو عبد الرحمن عبد السلام بن برجس بن ناصر آل عبد الكريم (المتوفى: ١٤٢٥ هـ). الناشر: دار المنار للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ.

[٩] ضوابط الفتيا في النوازل المعاصرة. المؤلف: الدكتور مسفر بن علي القحطاني.

[١٠] ضوابط للدراسات الفقهية. لفضيلة الشيخ سلمان بن فهد العودة.

[١١] الطرق الحكمية. المؤلف: محمد بن أبو بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ). الناشر: مكتبة دار البيان.

[١٢] الفقه الميسر. المؤلف: أ. د. عَبد الله بن محمد الطيّار، أ. د. عبد الله بن محمّد المطلق، د. محمَّد بن إبراهيم الموسَى. الناشر: مَدَارُ الوَطن للنَّشر، الرياض - المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى سنة ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

[١٣] الفقيه والمتفقه. المؤلف: أبو بكر أحمد الخطيب البغدادي(المتوفى: ٤٦٣هـ). المحقق: أبي عبد الرحمن الغرازي. الناشر: دار ابن الجوزي— السعودية. الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ.

[١٤] فقه الواقع وأثره في الاستنباط والتنزيل للأحكام الشرعية. المؤلف: الأستاذ البشير القنديلي.

[١٥] فقه الواقع بين النظرية والتطبيق. كتبه علي الحلبي الأثري. شركة النور. طبعة ثالثة ١٤٢٠هـ.

[١٦] فقه الواقع. المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ).
[١٧] الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. المؤلف: محمد البهي (المتوفى: ١٤٠٢هـ). الناشر: مكتبة وهبه. الطبعة: العاشرة.
[١٨] قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.
[١٩] مسالك تحقيق المصلحة في الخطاب الشرعي. للدكتور محمد البعدوي. مكتبة المدينة ٢٠١٣م.

The effect of the jurisprudence of reality in the advisory opinion

Dr. Jihan AL Taher Mohamed Abd-ALhalim
Assistant Professor in the University of Hail
Faculty of Education Department of Islamic Culture - specialty jurisprudence -

Abstract. Praise be to Allah the lord of the worlds and peace and may the most honored of messengers our master Muhammad and upon all his family and companions.

No doubt that The mixing of concepts and terms about respect to matters of jurisprudence is out on the jurisprudence of reality and controls.

In addition to Jurisprudence have an impact in the Islamic lows. Adding the incident the matter to the jurisdiction of jurisprudence called private matters discretionary reality.

So duty cleric t must understand reality. And he will not realize it until meet the men and meeting with the various religious denominations and follow their discussion and articles. The duty cleric must abide by the laws of God to Find legitimate solutions to the variables of human reality، for this was the importance of research.

Through a statement the importance of the jurisprudence of reality and its impact in the advisory opinion and what needs duty cleric of sciences.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة *القصيم*، المجلد (١١)، العدد (١)، ص ص ٥٣١-٥٦٢ (محرم ١٤٣٩هـ/سبتمبر ٢٠١٧م)

التنظيم القانوني لجريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي "دراسة مقارنة"

د. مهند وليد إسماعيل الحداد
أستاذ مساعد ،كلية الحقوق ، جامعة الزرقاء ، الأردن

ملخص البحث. بينت هذه الدراسة السياسة التشريعية لجريمة الدخول غير المصرح به لنظام الحاسب الآلي في كل من الأردن وفرنسا وانجلترا وأمريكا وسويسرا، وفي حقيقة الأمر تباينت القوانين التي تجرم هذه الجريمة ما بين تجريم مجرد الدخول إلى هذا النظام ، وما بين تجريم هذا الدخول مع استيفاء شروط معينة كأن تكون المعلومات مشمولة بحماية نظم أمنية، وما بين البقاء غير المصرح به داخل نظام الحاسب الآلي واعتراض النظام. في حين تبنت قوانين أخرى موقفاً وسطاً ، فجرمت هذا الدخول مع تشديد العقوبة في بعض الحالات.

الكلمات الدالة: الدخول غير المصرح به، اعتراض النظام، نظام الحاسب الآلي، المعلومة الإلكترونية.

المقدمة

لما كان الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي فعلاً مجرماً في بعض القوانين ومنها الأردن حديثاً، إلا أنه يوجد اختلاف فيما بين القوانين المقارنة من حيث الشروط المتطلبة لإعمال نصوصها. فالدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي وإن كان يتم بوسيلة قوامها البحث والوصول إلى المعلومات باستخدام وسائل إلكترونية، إلا أنه ينبغي تحديد مواصفات هذه الوسيلة والتي قد تتخذ شكل القيام بعملية دخول غير مصرح بها أو اعتراض نظام الحاسب الآلي أو البقاء غير المشروع داخل النظام بعد عملية دخول مشروعة، كما أنه ينبغي تحديد المحل الذي ينصب عليه فعل الدخول والذي قد يكون معلومة أو نظاماً للحاسب الآلي أو شبكة معلومات.

ومن ناحية أخرى، فإن تحديد الهدف الذي يعقب عملية الدخول قد أثار خلافاً أظهرته النصوص القانونية المختلفة التي تناولت هذه الجريمة. فالدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي يستمد عدم مشروعيته من كونه غير مصرح به أو كونه مخالفاً لأحكام القانون، إلا أن هذا الدخول قد يكون مقصوداً في ذاته، كما قد يكون مقصوداً باعتباره وسيلة لتحقيق غاية أخرى، سواء تمثلت هذه الغاية في الحصول على المعلومات لتحقيق غرض ما، أو كان الدخول إلى النظام ممراً يتم من خلاله الدخول لنظام آخر من الصعب على الفاعل الدخول إليه ابتداءً.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة ببيان مدى ملاءمة النصوص القانونية الناظمة لجريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي مع موكبة التطور العلمي الإلكتروني؟. ذلك من خلال بيان القوام القانوني السليم الذي حدده القانون لهذه الجريمة ، وبيان الآراء القانونية حول مسألة قوام هذه الجريمة من خلال توضيح الاتجاهات القانونية

المقارنة المنظمة لها، وهي توجه القانون الانجليزي والسويسري ، وتوجه القانون الفرنسي والأردني، وتوجه القانون الأمريكي.

مشكلة الدراسة:

لقد أثارت مسألة تجريم الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي جدلاً كبيراً بين فقهاء القانون الجزائي ما بين مؤيد ومعارض، وكان مدار الخلاف يتمثل في أن ارتكاب الجريمة الإلكترونية تتطلب ابتداءً الدخول غير المصرح به لنظام الحاسب الآلي، باعتبار حالة الدخول مرحلة أساسية لارتكاب أي جريمة إلكترونية، وبالتالي كان الخلاف يدور حول مسألة مدى انطباق وصف الجريمة الإلكترونية على حالة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي، وما إذا كانت تستوجب الحماية الجزائية أم لا ؟ وهل يمكن تجريم الدخول غير المصرح به بمجرد قراءة المعلومات على شاشة الحاسب الآلي دون أن يسبق ذلك نشاط ما يقوم به الفاعل؟، وهل يكفي مجرد الدخول إلى نظام الحاسب الآلي لقيام الجريمة ؟ وهل تقوم الجريمة بالبقاء غير المصرح به داخل النظام والذي يعقب دخولاً مصرحاً به ؟ وهل يستوى الدخول إلى النظام واعتراضه لقيام الجريمة؟ وأخيراً هل يشترط للعقاب على الدخول غير مصرح به أن يتم اختراقاً للإجراءات الأمنية التي تحمى النظام؟ وهل يعد دخولاً غير المصرح به إذا حصل تجاوز للوقت المحدد ؟ كل هذه الأسئلة وغيرها سيتم الإجابة عنها في متن هذا البحث.

منهجّية وحدود الدراسة:

هذه الدراسة اتبعت منهج البحث الوصفي، القائم على الدراسة التحليلية للنصوص القانونية ذات الصلة، والدراسة المقارنة القائمة على الموازنة بين قانون الجرائم الإلكترونية الأردني والقوانين الأخرى كالقانون الفرنسي وقانون المملكة

المتحدة وقانون الولايات المتحدة الأمريكية والقانون السويسري، وأيضاً دراسة الاجتهادات الفقهية الحديثة في الموضوعات التي تحتمل طبيعتها ذلك، بهدف إظهار القصور إن وجد وتقديم الحلول والمقترحات القانونية المناسبة لذلك إن أمكن.

نطاق الدراسة:

تتطلب دراسة جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي التعرف أولاً على الركن المادي لهذه الجريمة، وثانياً بيان ركنها المعنوي وذلك من خلال دراسة النصوص المختلفة التي تناولت هذه الجريمة وبيان المعوقات العملية والقانونية التي تواجهها، وذلك من خلال المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: الركن المادي لجريمة الدخول غير المصرح به لنظام الحاسب الآلي.

المبحث الثاني: الركن المعنوي في جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي.

المبحث الأول: الركن المادي لجريمة الدخول غير المصرح به لنظام الحاسب الآلي

تقوم جريمة الدخول غير المصرح به لنظام الحاسب الآلي والمعلومات التي يحتوي عليها بفعل الدخول وذلك بغرض الولوج إلى نظام الحاسب الآلي بمكوناته المنطقية، وهذا يعني أن هذه الجريمة هي جريمة إيجابية تتطلب نشاطاً مادياً من الفاعل لتحقيق مكوناتها. ومن هذا المنطلق يتعين تناول الركن المادي لهذه الجريمة بيان المحل الذي ينصب عليه الدخول ذلك في المطلب الأول، ثم نتناول فعل الدخول ذاته في المطلب الثاني ، وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: محل جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي

يتم عادةً التفرقة بشأن محل هذه الجريمة بين حالتين، الأولى العمليات التي تنطوي على اعتراض عمليات الاتصال -الشبكة المعلوماتية - من أجل الدخول إلى أحد أنظمة الحاسبات الآلية، والثانية حالة الدخول المباشر إلى هذه الأنظمة[١].

وبإمعان النظر في القوانين المقارنة التي جرمت الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي يمكن أن نميز بين ثلاث صور لمحل هذه الجريمة. **الصورة الأولى** المعلومات في ذاتها، **والثانية** أنظمة الحاسبات الآلية التي لا ترتبط فيما بينها من خلال شبكات المعلومات، **والثالثة** شبكات المعلومات ذاتها. قد يتم الدخول إلى المعلومات وأنظمة الحاسبات الآلية بطريقة مباشرة عن طريق الحاسب الآلي الذي يحتوي على المعلومات والنظام، وهنا يتحقق الفعل الذي يُكون الركن المادي في الدخول المباشر إلى المعلومات أو النظام، أو في عملية الاعتراض غير المصرح به للدخول إلى النظام. وفي كثير من الأحيان تقوم جريمة الدخول غير المصرح به بالفعلين معاً(الدخول والاعتراض). وقد يكون الدخول غير المصرح به إلى المعلومات بطريقة غير مباشر عندما يدخل الفاعل إلى هذه المعلومات والأنظمة بواسطة نظام آخر يتصل بالأول بواسطة شبكة للاتصالات ويتم ذلك عن طريق اعتراض النظام الأول[٢].

وجدير بالذكر أن الدخول غير المصرح به إلى شبكة المعلومات ليس من الضروري أن يكون دائماً بهدف اعتراض اتصال للدخول إلى أحد أنظمة الحاسبات

---

١ انظر: الملط، أحمد خليفة، **الجرائم المعلوماتية دراسة مقارنة**، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٥، ص: ٢٢٤.

٢ انظر:

Parker (Donn.B) Fighting computer crime- A new Framework for protecting Information ,john Wiley& Sons, Inc,1998. P: ١١٥.

الآلية، فقد يكون الدخول بغرض الاستفادة من المزايا التي تقدمها الشبكة، دون دفع النفقات اللازمة لذلك[٣]. كما أنه من ناحية أخرى، قد يتم اعتراض اتصال للدخول إلى المعلومات التي يقوم بنقلها دون الحاجة إلى الدخول في شبكة الاتصالات، كما في حالة التقاط الإشارات التي يحدثها جهاز إلكتروني دون الحاجة إلى الدخول مباشرة داخل الشبكة التي تحمل الرسالة [٤]. وأياً ما كان عليه الأمر، فإنه باستعراض القوانين المقارنة المختلفة التي تناولت جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي، فإن المحل لا يخرج عن الصور الثلاثة سالفة الذكر[٥]، وإن اختلفت القوانين فيما بينها في تحديد هذا المحل من بين صوره الثلاثة وهي على النحو التالي:

أولاً: الاتجاه الذي يجرم الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي وشبكات المعلومات [٦]:

يجرم هذا الاتجاه الدخول غير المصرح به إلى أنظمة الحاسبات الآلية بالمعنى الواسع لتشمل شبكة المعلومات، وبالتالي يشمل تجريم عمليات الاعتراض غير المشروعة للمعلومات التي تتم من خلال الدخول إلى هذه الشبكات[٧].

---

٣ انظر:

Lloyd(Ian), Information Technology Law, Butterworths press : London, Dublin, Edinburgh,1997, p :171.

٤ انظر:

Wasik (Martin) , Crime and the computer ,Oxforf University press, 1991، P:٧٦٢.

٥ انظر:

Taper (Colin),Computer Law,3rdedition,London: longman,1987 , p: 291.

٦ توحيداً لمقصد المشرع فقد عرفت المادة ٢ من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني رقم ٢٧ لسنة ٢٠١٥ نظام المعلومات بقولها: "مجموعة البرامج والادوات المعدة لإنشاء البيانات أو المعلومات إلكترونياً، أو إرسالها أو تسلمها أو معالجاتها أو تخزينها أو إدارتها أو عرضها بالوسائل الإلكترونية". كما وعرفت نفس المادة "المعلومات بقولها: " البيانات التي تمت معالجتها وأصبح لها دلالة.وعرفت نفس المادة أيضاً الشبكة المعلوماتية بقولها:" ارتباط بين أكثر من نظام معلومات لإتاحة البيانات والمعلومات وتبادلها".

وأخذ بهذا الاتجاه القانون الأردني فقد نصت المادة (٣/أ) من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني بقولها: "يعاقب كل من دخل قصداً إلى الشبكة المعلوماتية أو نظام معلومات بأي وسيلة دون تصريح أو بما يخالف أو يجاوز التصريح، بالحبس مدة لا تقل عن أسبوع ولا تزيد على ثلاثة أشهر أو بغرامة لا تقل عن (١٠٠) مائة دينار ولا تزيد على (٢٠٠) مائتي دينار أو بكلتا هاتين العقوبتين". فهذا النص يجرم فعل الدخول أو البقاء غير المشروع داخل نظم المعالجة الآلية للمعلومات بالمعنى الواسع للكلمة. وبقول أخر تجرم الدخول إلى النظام سواء أكان كلياً أو جزئياً كشرط لقيام هذه الجريمة.

وإن كان هذا التوسع من وجهة نظر الباحث في تعريف هذه النظم يؤدي إلى نتيجة مؤداها أن التقاط الإشارات الناجمة عن تبادل المعلومات عبر شبكات المعلومات يعد دخولاً غير مصرحاً به إلى نظام المعالجة الآلية الذي يحتوي على هذه المعلومات.

كما وأن الولايات المتحدة الأمريكية أخذت بهذا الاتجاه "الموسع"[٨] فجرمت الحصول على بعض المعلومات عن طريق الدخول غير المصرح به إلى الحاسبات الآلية[٩]، فضلاً عن تجريم الدخول المجرد إلى الحاسبات الآلية التابعة لحكومة الولايات المتحدة الأمريكية أو تلك التي يؤدي الدخول غير المصرح إليها المساس بأعمال تتعلق بالحكومة[١٠].

---

٧ انظر: منصور، محمد حسن، **المسؤولية الإلكترونية**، المكتبة القانونية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠٠٣، ص:٢٥٩.

٨ وقد أخذ القانون الفرنسي بهذا الاتجاه أيضاً في المادة ١/٣٢١ من قانون العقوبات الفرنسي لسنة ١٩٩٢ والمعمول به أول من شهر مارس لسنة ١٩٩٤م.

٩ انظر: المادة ٢/١٠٣٠/أ من القانون الفيدرالي الأمريكي الخاص بإساءة استخدام الحاسبات الآلية لسنة ١٩٨٤.

١٠ انظر: المادة ٣/١٠٣٠/أ من القانون الفيدرالي الأمريكي الخاص بإساءة استخدام الحاسبات الآلية.

ووفقاً لما ذهب إليه القانون الأمريكي، فإن المحل الذي تنصب عليه جريمة الدخول غير المصرح به في القانون يتسع ليشمل المعلومات وأنظمة الحاسبات الآلية وكذلك شبكات المعلومات، وإن كان القانون الأمريكي قد وضع بعض الضوابط فيما يتعلق بالمعلومات والأنظمة التي يتم الدخول إليها، إذ تطلب في المعلومات أن تتعلق بأمور محددة وهي المعلومات الاستراتيجية أو تلك التي تتعلق بأمور الائتمان. كما تتطلب في جريمة الدخول المجرد إلى أنظمة الحاسبات الآلية أن تكون هذه الأنظمة تابعة لحكومة الولايات المتحدة الأمريكية أو أن يؤدي الدخول إليها إلى المساس بأعمال تتعلق بالحكومة[١١].

ثانياً: الاتجاه الذي يجرم الدخول غير المصرح به إلى المعلومات أو أنظمة الحاسبات الآلية ويستبعد شبكات المعلومات من نطاق التجريم:

أخذ القانون الانجليزي بهذا الاتجاه، فجرمت المادة الأولى من قانون إساءة استخدام الحاسبات الآلية عام ١٩٩٠ الدخول غير المصرح به إلى البرامج والمعلومات التي يحتوي عليها أي حاسب آلي[١٢]. وقد أوردت المادة (١٧) من نفس القانون بعض التعريفات التي تساعد على تفسير نصوصه، إلا أنها لم تتضمن تعريفاً للحاسب الآلي أو البرامج أو المعلومات محل جريمة الدخول غير المصرح به. فلم تتضمن المادة الأولى أية إشارة إلى شبكات المعلومات بل اقتصرت على البرامج والمعلومات التي يحتوي عليها الحاسب الآلي، وهو ما يعني أن المعلومات والبرامج التي تحتوي عليها وسائط

---

١١ انظر:

Wasik (Martin), Crime and the computer ,op ,cit , p: ٦٩٤ .

١٢ وقد نصت المادة الأولى من قانون إساءة استخدام الحاسبات الآلية الإنجليزي لسنة ١٩٩٠ بقولها:

"A person is guilty of an offence if: (one) he causes a computer to perform any function with the intent to secure access to many program or data held in any computer; (tow)the acess he intends to secure is unauthorized ; and (three) he know at time when he causes the computer to perform the function that this the case ".

التخزين داخل الحاسب الآلي. ويترتب على ذلك استبعاد المعلومات التي يتم نقلها، وبالتالي يستبعد النص الحالات التي تنطوي على اعتراض المعلومات التي يتم نقلها عبر وسائل الاتصالات[١٣].

وقد أثار النص السابق بعض التساؤلات فيما يتعلق بالمقصود بعبارة "أي حاسب آلي" في إشارة إلى محل جريمة الدخول غير المصرح به إذ عرض على القضاء الانجليزي عام ١٩٩١ قضية مضمونها قيام أحد العاملين السابقين في أحد المتاجر بزيارة المتجر وغافل زميله السابق وقام بإدخال بعض التعليمات لنظام الحاسب الآلي ليحصل على خصم مقداره ٧٠٪ من قيمة البضاعة التي اشترها ، وقدم المتهم للقضاء بتهمة الدخول غير المصرح به للنظام وفقاً لنص المادة الأولى ، إلا أن المحكمة لم تجد من البينات أي دليل يدينه فقررت إعلان براءته منها بسبب تفسيرها للنص المتقدم باعتبار النص اشترط الدخول الى النظام بواسطة جهاز حاسب آلي آخر في حين المتهم قام بالدخول بواسطة نفس الجهاز ، الأمر الذي تطلب إعلان براءته. إلا أن محكمة الاستئناف ألغت بقولها "لا يجب تحميل عبارات النص أكثر مما تحتمل ، حيث إن النص لم يحدد نطاق تطبيقه بضرورة الدخول من نفس الجهاز أو من خلال جهاز حاسب آلي آخر "[١٤].

---

١٣ انظر:

Bainbridge(David),Hacking-The Unauthorized Access of Computer Systems, the legal Implications, M.L .Rev, March 1989,Vol.52.p:310.

١٤ انظر : قورة ، نائلة عادل، **جرائم الحاسب الآلي الاقتصادية**، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان ،ط١، سنة ٢٠٠٥، ص٣٢٦.

ثالثاً تجريم الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي عبر شبكات المعلومات فقط:

تعاقب المادة (١٤٣) مكرر من قانون العقوبات السويسري المؤرخ ٢١ ديسمبر ١٩٣٧ والمعدل بتاريخ ١ أكتوبر ٢٠١١م على الدخول غير المصرح به إلى أنظمة الحاسبات الآلية بواسطة جهاز لنقل المعلومات. وهذا يعني حصر التجريم بحالة الدخول غير المصرح به من قبل أشخاص خارج المؤسسات التي تحتوي على الأنظمة بواسطة شبكة المعلومات. أما الحالات التي تنطوي على الدخول مباشرةً إلى النظام والتي يقوم بها غالباً العاملون بالمؤسسات التي تحتوي على هذه الأنظمة فلا يعد ذلك فعلاً مجرماً ما لم يكن الدخول إلى النظام قد تم من خلال شبكة داخلية تابعة للمؤسسة. وينطبق النص أيضاً على الحالات التي يتم من خلالها الدخول إلى النظام عن طريق التقاط الإشارات المنبعثة عن عملية نقل المعلومات متى تم ذلك بواسطة جهاز لنقل المعلومات [١٥] . ووفقاً للمناقشات التي دارت خلال الأعمال التحضيرية لهذا القانون يتضح أنه لا يقصد من وراء هذه المادة تجريم اعتراض وسائل الاتصالات وإنما الدخول غير المصرح به لأنظمة الحاسبات الآلية عن طريق وسائل الاتصالات.

المطلب الثاني: فعل الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي

يقصد بكلمة " الدخول" ضمن نطاق المعلوماتية ليشمل كافة الأفعال التي تسمح بالولوج إلى نظام معلوماتي والإحاطة أو السيطرة على المعطيات التي يتكون منها، أو الخدمات التي يقدمها. والجدير بالذكر أن المقصود بفعل الدخول هو الذي

---

١٥ انظر:

Brown(R.A),"computer –Related Crime in Australia, Hughes (Gordon) (ed),in Essays on computer law, longman professional ,1990 ،P : 238 −240.

ينطوي على نشاط ذهني يقوم به الفاعل فضلاً عن قيامه بنشاط مادي، فهذا النوع من الجرائم يتم بفعل إيجابي[١٦].

وقد ثارت عدة تساؤلات فيما يتعلق بفعل الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي، أهمها هل يمكن تجريم الدخول غير المصرح به بمجرد قراءة المعلومات على شاشة الحاسب الآلي دون أن يسبق ذلك نشاط ما يقوم به الفاعل؟ وهل يكفي مجرد الدخول إلى نظام الحاسب الآلي لقيام الجريمة ؟ وهل تقوم الجريمة بالبقاء غير المصرح به داخل النظام والذي يعقب دخولاً مصرحاً به ؟ وهل يستوي الدخول إلى النظام واعتراضه لقيام الجريمة؟ وأخيراً هل يشترط للعقاب على الدخول غير مصرح به أن يتم اختراقاً للإجراءات الأمنية التي تحمي النظام؟ سوف نتناول الإجابة على هذه التساؤلات تباعاً على النحو الآتي، على أن يسبق ذلك كله تحديد لمفهوم عدم التصريح بالدخول إلى نظام الحاسب الآلي.

أولاً: مفهوم عدم التصريح بالدخول:

يقصد بالتصريح بالدخول لنظام الحاسب الآلي " الإذن الممنوح من صاحب العلاقة إلى شخص أو أكثر أو للجمهور للدخول إلى أو استخدام نظام المعلومات أو موقع الكتروني أو الشبكة المعلوماتية بقصد الاطلاع أو إلغاء أو حذف أو اضافة أو تغيير أو إعادة نشر بيانات أو معلومات أو حجب الوصول إليها أو إيقاف عمل الأجهزة أو تغيير موقع إلكتروني أو إلغائه أو تعديل محتوياته"[١٧].

وبمفهوم المخالفة تكمن عدم مشروعية الدخول لنظام الحاسب الآلي إلى انعدام سلطة الفاعل في الدخول إلى هذا النظام مع علمه بذلك؛ لذلك يكون الدخول إلى

---

١٦ انظر:

Vergutch(Pascal) ,op,cit,p :189.

١٧ انظر: المادة (٢) من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني.

نظام الحاسب الآلي غير مصرح به في الحالتين؛ الحالة الأولى تتحقق إذا كان هناك مسؤول عن نظام الحاسب الآلي، وكان دخول الفاعل إلى هذا النظام قد تم دون الحصول على تصريح منه. أما الحالة الثانية فتكون عندما يتجاوز الفاعل التصريح الممنوح له بالدخول إلى معطيات لا يشملها التصريح.

وإذا كان الأمر لا يثير مشكلة في تجريم الحالة الأولى، إلا أن المشكلة تثور في الحالة الثانية أي حالة الدخول غير المصرح به من قبل عاملين مصرح لهم بالدخول إلى نظام الحاسب الآلي، ففي هذه الحالة إذا تجاوز العامل السلطة المخولة له بدخوله إلى هذا النظام في غير الحالات المرخص له فيه، فهل يكون العامل قد أرتكب جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي؟ كما ويثور تساؤل أخر حول تحديد المسؤول عن نظام الحاسب الآلي والذي يملك حق منح التصريح بالدخول إليه أو منع هذا الدخول؟

أجابت بعض القوانين عن السؤال المتقدم عندما نصت صراحةً على تجريم الدخول غير المصرح به من قبل العاملين بالمؤسسات التي تتبعها هذه الأنظمة. ونذكر على سبيل المثال قانون الجرائم الإلكترونية الأردني، حيث نصت المادة ٨ منه بقولها : " تضاعف العقوبة على الجرائم المنصوص عليها في المواد من (٣) إلى (٦) من هذا القانون بحق كل من قام بارتكاب أي منها أثناء تأديته وظيفته أو عمله أو باستغلال أيٍ منهما". وبإمعان النظر في هذا النص نجده يقسم أفعال الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي من قبل العاملين بالمؤسسات التي يتبعها هذه النظام إلى ثلاث حالات. الحالة الأولى أثناء أداء الوظيفة؛ أي عندما يكون داخل النظام ولكن العامل يتجاوز حدود عمله بالاطلاع على معلومات ليست ضمن نطاق عمله. الحالة الثانية أثناء عمل العامل؛ أي بالدخول إلى نظام الحاسب الآلي العمل نفسه غير مصرح له الدخول اليه

كأن يدخل الى المعلومات من جهاز مديره دون علم الأخير. الحالة الثالثة قيام العامل باستغلال وظيفته أو عمله للوصول إلى المعلومات غير مصرح له الدخول إليها [١٨].

أما بشأن تحديد المسؤول عن نظام الحاسب الآلي والذي يملك حق منح التصريح بالدخول إليه أو منع هذا الدخول، فقد عرّفه البعض بأنه: " كل شخص طبيعي أو معنوي، أو كل سلطة عامة، أو كل مؤسسة أو جهاز يكون لهم سلطة التصرف في نظام الحاسب الآلي التابع لهم وتقرير مضمونه أو محتواه وكيفية تنظيمه، والهدف منه" [١٩].

ولا شك أن تحديد الشخص المسؤول عن نظام الحاسب الآلي، يسمح بتحديد الأشخاص الذين ينطبق عليهم وصف الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي، ذلك أن يملك حق الدخول إلى نظام الحاسب الآلي هو المسؤول عنه أو من يحصل منه على ترخيص بهذا الدخول، أما من عدا ذلك، فهو غير مصرح به.

وبناءً على ما تقدم يمكن أن نقسم الداخل إلى نظام الحاسب الآلي في المؤسسة التابع لها النظام بين ثلاث فئات، الفئة الأولى، أشخاص لا تربطهم بنظام الحاسب أي صلة وظيفية. الفئة الثانية، أشخاص مرخص لهم بالدخول إلى هذه النظام، وأما الفئة الثالثة أشخاص غير مرخص لهم بالدخول إلا أنهم بحكم عملهم داخل المؤسسة من الناحية الفنية لهم إمكانية الدخول إلى هذا النظام [٢٠]. ولا شك أن الفئة الوحيدة التي

---

١٨ انظر:

Vergutch(Pascal) ,op,cit,p :189.

١٩ انظر:

Champy (Guillaume) fraude informatique ,These, Tome 1 et 2, Universite Aix-MarseilleIII,1990، P: ١٩٨.

٢٠ انظر:

Bainbridge(David) ,op,cit,p: 286 &312.

لا يعد دخولها إلى نظام الحاسب الآلي غير مصرح به هي الفئة الثانية، إلا أن التصريح بالدخول قد يكون في بعض الأحوال مقيداً من حيث الزمان بحيث يتم تحديد وقت محدد يسمح خلاله الدخول إلى النظام أو أن يكون التصريح مقيداً من حيث المعلومات التي يمكن الحصول عليها، والسؤال الذي يثور هنا، هل يعد دخولاً غير المصرح به إذا حصل تجاوز لهذه القيود؟

فمن وجهة نظر الباحث فيما يخص التجاوز في الوقت المحدد للدخول، فإن هذا التجاوز يجعل الدخول مصرحاً به؛ نظراً إلى انتفاء العلة من التجريم في هذه الحالة، فإذا كان التجريم للدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي يهدف إلى حماية سرية هذه المعلومات، فإن هذه العلة لا تتوافر في هذه الحالة؛ ذلك لأن الدخول إلى النظام قد تم بموافقة المسؤول عن النظام وهو ما يعني موافقة المسؤول على إطلاع هذا الشخص على المعلومات التي ينطوي عليها النظام، وهو ما يتنافى تماماً مع جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي.

ثانياً: ضرورة وجود نشاط يسبق الدخول إلى نظام الحاسب الآلي:

في هذا المقام يثور التساؤل حول ما إذا كان يكفي لقيام جريمة الدخول غير المصرح به لنظام الحاسب الآلي حصول الفاعل على المعلومات أو البرامج المخزنة ثم قراءتها عن طريق شاشة الحاسب الآلي، دون أن تسبق ذلك أية عملية منطقية يقوم بها الفاعل، أم يجب أن يقوم الفاعل بتشغيل الحاسب الآلي بحيث يصل في نهاية الأمر إلى المعلومات أو البرامج المخزونة داخل الحاسب الآلي، حتى يسأل عن جريمة الدخول غير المصرح به؟

لقد تباينت مواقف القوانين المقارنة بشأن الإجابة عن هذا التساؤل، فقد اتجهت بعض القوانين إلى استبعاد ما يسمى بالدخول الذهني المحض" Intellectuel acces" . وهو

اتجاه المشرع الإنجليزي، فقد اشترط أن يتم الدخول إلى أي من المعطيات أو البرامج التي يحتوي عليها الحاسب الآلي عن طريق نشاط ما يتسبب في قيام الحاسب الآلي بأية وظيفة كانت. وبقول أخر يجب أن يقوم الحاسب الآلي بوظيفة ما استجابة لنشاط الفاعل، فمجرد قراءة المعطيات على الشاشة لا يكفي لتحقق الركن المادي للجريمة بل يجب أن يقوم بفعل مادي للوصول إلى المعلومة [٢١].

وعلى النقيض تماماً من الاتجاه السابق، فإن قانون الجرائم الإلكترونية الأردني لم يتطلب وجود أية نشاط ما يسبق الدخول إلى النظام الآلي، كما لم يستلزم وسائل محددة لإتمام هذه الجريمة. ويلاحظ أن القانون الأردني لم يتطلب في هذه الجريمة سوى فعل الدخول إلى الشبكة المعلوماتية أو نظام الحاسب الآلي[٢٢]. ومن وجهة نظر الباحث، فإنه لا تثريب على ما أخذ به القانون الأردني بهذا الشأن من حيث عدم اشتراطه وجود نشاط معين يسبق الدخول إلى النظام الحاسب الآلي ؛ لأن فعل الدخول للنظام يتعين معه أن يكون هناك نشاط ما سبق فعل الدخول. وإن كنا نتمنى من مشرعنا لو أضاف في متن النص عبارة "أو الاطلاع أو القراءة" تلي عبارة " أو نظام معلومات" ذلك حتى لا يدع مجالاً للتفسير وتأويل النص.

ثالثاً: تحقق النتيجة بالدخول المجرد إلى نظام الحاسب الآلي:

هنا يثور تساؤل مفاده هل يجب أن يكون الدخول إلى نظام الحاسب الآلي منتجاً لأثره، بمعنى أن يفضي الدخول إلى تحقيق نتيجة إجرامية محددة ألا وهي الوصول إلى

---

٢١ انظر:

Bainbridge (David) ,op ,cit, p: 310 .

٢٢ نصت المادة ٣/أ من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني بقولها:" يعاقب كل من دخل قصداً إلى الشبكة المعلوماتية أو نظام معلومات بأي وسيلة دون تصريح أو بما يخالف أو يجاوز التصريح..." . والجدير بالذكر أن كل من القانون الفرنسي والقانون الأمريكي أخذا بهذا الاتجاه.

المعلومات التي يحتوي عليها النظام، أم أن الجريمة تتحقق بمجرد هذا الدخول وبغض النظر عن الوصول إلى هذه المعلومات ؟

يرى البعض أنه ليس من الضروري أن ينجح الفاعل في الوصول إلى أي من المعلومات أو البرامج حتى يتم النشاط الإجرامي في هذه الجريمة، بل يكفي مجرد الدخول إلى نظام الحاسب الآلي ؛ نظراً إلى أن العلة من تجريم الدخول غير المصرح به هي حماية المعلومات والبرامج من الوصول إليها والتلاعب بها، إلا أن هذه الجريمة هي من الجرائم التي تمثل عدواناً محتملاً على الحق(٢٣). وقد أخذ بهذا الاتجاه المشرّع الأردني والفرنسي باعتبار أن فعل الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي يستوجب العقاب بمجرد حدوث هذا الدخول، أي بمجرد أن يبدأ الفاعل بتشغيل الحاسب الآلي(٢٤).

إلا أن الأمر يختلف تماماً في قانون الولايات المتحدة الأمريكية، فقد تطلب القانون أن يتم الوصول إلى المعلومات التي يتضمنها النظام لقيام الجريمة الدخول غير المصرح به. فالقانون يعاقب على الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي للحصول على معلومات محددة(٢٥). وفعل التجريم ينحصر بالدخول المجرد إلى الحاسبات الآلية التي تعمل فقط داخل الحكومة الفيدرالية، أو الحاسبات التي لا تعمل فقط داخل الحكومة الفيدرالية، ولكن من شأن هذا الدخول أن يؤثر في مصالح الحكومة الفيدرالية التي ترتبط بشكل أو بآخر بهذه الحاسبات(٢٦). ويبدو أن الحكمة من

---

٢٣ انظر:

Wasik (Martin) ,The computer Misuse Act,1990, crim.L.J. 1990, p:769.

٢٤ انظر: المادة ٣/ أ من قانون الجرائم أنظمة الإلكترونية الأردني.

٢٥ انظر: المادة ١٠٣٠/أ/١و٢ من القانون الفيدرالي الأمريكي لجرائم الحاسبات الآلية.

٢٦ انظر : المادة ١٠٣٠/أ/٣ من ذات القانون.

تجريم الدخول المجرد في المادة السابقة أهمية الحاسبات الآلية محل فعل الدخول لارتباطها بمصالح الحكومة الفيدرالية[٢٧].

في حين ذهب القانون الإنجليزي إلى اتجاه مغاير – وهو ما نميل إليه - يتطلب لتحقق جريمة الدخول يجب قيام الفاعل بسلوك إيجابي يتمثل في أي فعل من شأنه أن يتسبب في أن يقوم الحاسب الآلي بأية وظيفة كانت، أو فيما يتعلق بتحديد أن الدخول غير المصرح به إنما يكون للحصول على المعلومات، فيجب أن يصل الفاعل إلى أي من المعلومات أو البرامج المخزنة داخل الحاسب الآلي. ولا يشترط أن تكون نية الفاعل متجهة إلى الوصول إلى معلومات أو برامج بعينها بل إن كثيراً من حالات الدخول غير المصرح به إلى الحاسب الآلي تتم مع عدم معرفة الفاعل لما يمكن أن يجده من المعلومات[٢٨].

رابعاً: البقاء "التجاوز" غير المصرح به داخل نظام الحاسب الآلي:

مما لا شك فيه أن اتجاه إرادة الفاعل - ولو بالخطأ - إلى البقاء داخل هذا النظام على الرغم من معرفته أنه غير مصرح له بالدخول إليه لا يختلف في جوهره عن الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي[٢٩]، فالنتيجة الإجرامية في كلتا الحالتين واحدة، وهي الوصول إلى معلومات أو نظام غير مصرح بالدخول إليه، وبدورنا يمكن تعريف التجاوز بأنه الدخول إلى حاسب آلي مع وجود تصريح بهذا الدخول، إلا أن

---

٢٧ انظر:

Olivenbaum (JosepM.) (CTRL) (ALT)(DEL) Rethinking federal computer crime legislation, Setton hall law review, Vol.27,1997، P:586.

٢٨ انظر : المادة ١ من قانون إساءة استخدام الحاسبات الآلية في إنجلترا.

٢٩ انظر: الملط، مرجع سابق، ص:٢٢٧.

الفاعل يستخدم هذا الدخول بالحصول على المعلومات أو لتعديلها دون أن يكون مصرحاً له بذلك[٣٠].

وقد تنبه القانون الأردني لهذه الحالة، فنص صراحةً على تجريم التجاوز غير المصرح به داخل نظام الحاسب الآلي بقوله: " يعاقب كل من دخل قصداً إلى الشبكة المعلوماتية أو نظام معلومات بأي وسيلة دون تصريح أو بما يخالف أو يجاوز التصريح..."[٣١]. وبالإمعان بهذا النص يتبين لنا أن القانون الأردني لم يتناول الحالات التي تنطوي على البقاء داخل النظام بعد دخوله على سبيل الخطأ، وإنما الحالات التي يكون فيها الدخول مصرحاً به ابتداءً إلا أن الداخل يتجاوز الحدود الممنوحة له.

وجدير بالذكر أن البعض يرى في البقاء غير المصرح به داخل النظام الحاسب الآلي لا يقتصر فقط على حالة الدخول إلى نظام غير مصرح بالدخول إليه على سبيل الخطأ والبقاء داخل النظام على الرغم من العلم بذلك، وإنما ينطبق أيضاً على حالة الدخول إلى نظام الحاسب الآلي بموافقة المسؤول عن النظام إذا كانت هذه الموافقة مشروطة بزمن محدد وتم تجاوز لهذا الزمن، فإن البقاء داخل النظام في هذه الحالة يعد غير مصرح به[٣٢].

---

٣٠ انظر: المضحكي، حنان ريحان، **الجرائم المعلوماتية دراسة مقارنة**، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ٢٠١٤، ص:١١٢.

٣١ انظر: المادة ٣/أ من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني. انظر أيضاً المادة ١/٣٢٣ من قانون العقوبات الفرنسي التي جرمت صراحةً الدخول أو البقاء غير المصرح بهما داخل كل أو جزء من نظام المعالجة الآلية للمعلومات. كذلك الحال انظر المادة ١٠٣٠/هـ/٦ من القانون الفيدرالي الأمريكي لجرائم الحاسب الآلي.

٣٢ انظر:

Champy(Guillaume) ,op,cit, p: ٢٦١.

ولكن الباحث يختلف مع هذا الاتجاه ويرد على ذلك، من حيث إذا كانت الحكمة من تجريم البقاء غير المصرح به داخل نظام الحاسب الآلي هي ذات الحكمة من تجريم الدخول غير المصرح به إلى هذا النظام ألا وهي حماية المعلومات من الوصول إليها من قبل أشخاص غير مسموح لهم ابتداءً بالدخول إلى النظام، إلا أن هذه الحكمة لا تتحقق في هذه الحالة، فإذا كان الدخول إلى نظام الحاسب الآلي قد تم بموافقة المسؤول عن النظام، فإن ذلك يعني رضاءه باطلاع هذا الشخص على المعلومات التي ينطوي عليها النظام، فإذا ما تجاوز الأخير الزمن المحدد لهذا الدخول، فإنه لا مجال هنا للقول بأن هناك بقاءً غير مصرح به وفقاً للمفهوم السابق لهذا الفعل، وإنما يمكن أن يشكل هذا الفعل جريمة أخرى ألا وهي الاستعمال غير المصرح به للحاسب الآلي.

في حين يرى بعضهم أن الاختلاف بين جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي وجريمة البقاء داخل هذا النظام بعد دخوله عن طريق الخطأ، يكمن في أن الأولى جريمة إيجابية من ناحية، ووقتيه من ناحية أخرى، في حين أن الثانية سلبية من ناحية، ومستمرة من ناحية أخرى؛ لذا لا يمكن الجمع بينهما في نص قانوني واحد؛ نظراً إلى اختلاف الطبيعة القانونية لكل منهما [٣٣].

وإن كان الباحث يتفق مع الرأي القائل بأن الدخول غير المصرح به إلى الحاسب الآلي هو سلوك إيجابي، فإنه لا يرى في البقاء غير المصرح به داخل النظام الحاسب الآلي سلوكاً سلبياً، فليس الامتناع عن الخروج من النظام الذي تم الدخول إليه هو مناط التجريم بل البقاء داخل هذا النظام بعد الدخول إليه عن غير قصد على العلم بأن هذا البقاء غير مصرح له به، وهو لا يشكل سلوكاً إيجابياً.

---

٣٣ انظر:

Champy(Guillaume) ,op,cit,p :151 –159 .

خامساً: الدخول غير المصرح به ونظم حماية أنظمة الحاسبات الآلية[٣٤]:

يثور التساؤل حول مدى فاعلية الأنظمة المعلوماتية التي لا يوفر لها المسؤولون عنها التدابير الأمنية التي تضمن حمايتها؟ وقد انقسم الفقه بشأن ذلك إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول هو الذي اعتبر اختراق نظم حماية أنظمة الحاسبات الآلية كشرط لتجريم الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي، ذلك لأنه من غير المقبول ترك معلومات مهمّة دون أية إجراءات تكفل لها الحماية. ويرى أنصار الاتجاه المتقدم أن فعل الدخول إلى نظام الحاسب الآلي لا يدل بذاته على عدم المشروعية، ومن ثم كان لزاماً على المشرع أن يتم تحديده بالإشارة إلى ضرورة أن يتم الدخول عن طريق الغش والاحتيال وهو ما يتحقق في تقديرهم باختراق النظم الأمنية. وقد أخذت بهذا الرأي محكمة صلح جزاء واشنطن بتاريخ ٢٠١٠/٩/٢٧ عندما قررت بقولها: " أن قيام نكولاس بالدخول إلى نظام الحاسب الآلي دون علم صاحب العمل ، وإن الدخول كان ناتج عن أهمال صاحب العمل في إغلاق الحاسب وعدم أخذ الاحتياطات الضرورية لمنع الغير من الوصول إلى المعلومات المحفوظة به؛ لذلك تقرر المحكمة إعلان عدم مسؤولية المتهم من هذه التهمة" [٣٥].

أما **الاتجاه الثاني** -والذي يميل إليه الباحث- يرى أنه ينبغي حماية أنظمة الحاسبات الآلية والمعلومات التي تحتوي عليها بغض النظر عن كونها تتمتع بحماية النظم الأمنية من عدمه. ويقيس أنصار هذا الاتجاه جريمة الدخول غير المصرح به على جريمة السرقة، حيث إن تمتع المال المسروق بحماية صاحبه أو عدم تمتعه بهذه الحماية لا

---

٣٤ انظر:

Vergutch (Pascal) ,op ,cit ,p:203.

٣٥ انظر:

Champy (Guillaume) ,op,cit,p: 84 &107.

يؤثر في قيام جريمة السرقة، فالجريمة قد تمت بغض النظر عن مقدار الصعوبة التي واجهت الجاني في تنفيذها(٣٦).

وقد تباين موقف القوانين المقارنة أيضاً في الإجابة على هذا التساؤل. فقد استبعد كل من القانون الأردني والقانون الفرنسي والإنجليزي (٣٧) شرط الولوج إلى النظم الأمنية لقيام جريمة الدخول غير المصرح به. في حين أخذ القانون الأمريكي موقفاً مختلفاً بهذا الشأن، إذ توجه إلى تجريم الأفعال التي تساعد على الولوج واختراق التدابير الأمنية داخل الحاسبات الآلية باعتبارها سلوكاً مجرماً في ذاته(٣٨).

ويتفق الباحث مع موقف القانون الأردني والقانون الفرنسي والقانون الإنجليزي حول هذه المسألة ، إذ لا ينبغي أن ينظر إلى الأنظمة الأمنية باعتبارها شرطاً لتجريم الدخول غير المصرح به إلى أنظمة الحاسبات الآلية، وإنما يمكن النظر إليها باعتبارها قرينة على تحقق القصد الجنائي. فاتجاه إرادة الجاني إلى الدخول إلى نظام الحاسب الآلي على نحو غير مصرح به يمكن من الناحية العملية التحقق منه بسهولة متى كان الدخول نتيجة لمخالفة القواعد الأمنية التي تحمى النظام بما يتطلبه ذلك من بحث عن وسيلة لاختراق هذا النظام الأمني(٣٩).

---

٣٦ انظر:

Vergutch (Pascal), ,op,cit,p:199.

٣٧ انظر: المادة ٣/أ من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني، والمادة ٢٦٣ من قانون العقوبات الفرنسي، المادة ١ من القانون إساءة استخدام الحاسبات الآلية الإنجليزي .

٣٨ انظر: المادة ١٠٣٠ أ/٦ من القانون الفيدرالي الأمريكي لإساءة استخدام الحاسبات الآلية.

٣٩ انظر:

Vergutch(Pascal), La repression des de'lits informatiques dans une pe'rspe'ctive interationale , these,universite de M ontpellier,1996 ،P: 169-171.

المبحث الثاني: الركن المعنوي
في جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي

الركن المعنوي لجريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي في كل القوانين المقارنة التي تناولتها يتخذ صورة القصد الجنائي ، باعتبارها من الجرائم المقصودة، فحتى يتوافر لهذه الجريمة ركنها المعنوي يجب أن تحقق عناصر القصد الجنائي من علم وإرادة، وسوف يتناول الباحث فيما يلي القصد العام المطلوب توافره في جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي، ثم نعقبه بدراسة لبعض القوانين المقارنة التي تطلبت قصداً خاصاً لتحقق هذه الجريمة.

أولاً القصد العام في جريمة الدخول غير المصرح به لنظام الحاسب الآلي:

نصت جميع القوانين المقارنة التي تناولت جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي على ضرورة تحقق القصد العام لقيام هذه الجريمة، وذلك على اختلاف في العبارات المستخدمة لهذا الغرض، فقد نص القانون الأردني صراحةً على ضرورة تحقق القصد العام في جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي بقوله: " يعاقب كل من دخل قصداً إلى الشبكة المعلوماتية أو نظام معلومات... [٤٠]" فاستعمل كلمة قصداً . كما ونص القانون الفرنسي على ذلك حيث تطلب أن يكون الدخول إلى النظام قد تم عن طريق الغش والخداع فاستخدام عبارة " Fraudulently "وتعني أن الفاعل على علم بأن دخوله إلى نظام الحاسب الآلي غير مصرح به مع علم الفاعل بذلك، كذلك الأمر في الولايات المتحدة الأمريكية، اشترط أن يتم الدخول إلى

٤٠ انظر المادة (٣/ أ) من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني.

النظام بدون تصريح، وقد تطلب القانون الإنجليزي أن يتم الدخول إلى النظام على نحو غير مصرح به مع العلم بذلك[٤١].

لهذا؛ لما كان القصد العام يتطلب أن يحيط علم الجاني بكل واقعة ذات أهمية قانونية في تكوين الجريمة، فكل ما يتطلبه القانون من وقائع لتحقق أركان الجريمة واستكمال عناصرها يتعين أن يشمله علم الجاني، إلا أن نطاق علم الجاني لا يقتصر على الوقائع التي تدخل في تكوين الجريمة وإنما يتعين أن يحيط أيضاً بالتكييف الذي تتصف به بعض هذه الوقائع وتكتسب به أهميتها في نظر القانون[٤٢].

وبتطبيق المبادئ العامة سالفة الذكر على جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي، ينبغي أولاً أن يحيط علم الجاني بكل واقعة ذات أهمية قانونية تدخل في تكوين هذه الجريمة، فحتى يتوافر القصد الجنائي إذن يجب أن يحيط علم الجاني بعناصر الركن المادي للجريمة.

ولذلك يتعين في نطاق جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي أن يكون الجاني على علم تام بأن فعله منصب على نظام الحاسب الآلي بما يتضمنه من معلومات وبرامج باعتباره محل الحق الذي يحميه القانون. ويتعين القانون بعلم الجاني أيضاً بخطورة الفعل الذي يقوم به على الحق الذي يحميه القانون. وبقول آخر إذا كان

---

٤١ انظر: المادة ٣/أ من قانون الجرائم الالكتروني الأردني، والمادة ٢٦٣ من قانون العقوبات الفرنسي، و المادة ١٠٣٠ أ/١ من القانون الفيدرالي الأمريكي لإساءة استخدام الحاسبات الآلية، والمادة ١ من القانون إساءة استخدام الحاسبات الآلية الإنجليزي.

٤٢ انظر: حسنى ، محمود نجيب، **النظرية العامة للقصد الجنائي دراسة تأصيلية مقارنة للركن المعنوي في الجرائم العمدية**، دار النهضة العربية ، ١٩٨٨، مصر، ص٥١.

الدخول إلى نظام الحاسب الآلي قد تم عن غير علم بخطورة الفعل على الحق الذي يحميه القانون، فإن القصد الجنائي يعد منتفياً أيضاً(٤٣).

والتساؤل الذي يثيره الباحث في هذا المقام هل ثمة مسؤولية جزائية على قيام الفاعل بالدخول إلى نظام الحاسب الآلي لمحاولة منع خطر ما يهدد النظام؟ بمعنى أخر هل يعد القصد الجنائي متوافراً في هذه الحالة أم محاولة منع هذا الخطر يعد باعثاً على ارتكاب الفعل، وهو ما لا ينفي القصد الجنائي؟.

الإجابة على هذا التساؤل –من وجهة نظر الباحث - تكمن بمدى معرفة ما إذا كان لهذا الشخص سلطة الدخول إلى هذا النظام، أو إذا كانت مجموعة القواعد التي تنظم الدخول إلى هذا النظام تسمح به في حالة الضرورة، إلا أن المشكلة تثور إذا لم يوجد ما يسمح بهذا الدخول، ويرى الباحث أنه إذا قام الشخص بالفعل وهو يعتقد أنه يقوم بمجرد محاولة منع هذا الخطر دون المساس بالنظام غير المصرح له بالدخول إليه، وحدث الاعتداء على الرغم من ذلك، فإن القصد الجنائي لا يعد متوافراً لديه، أما إذا قام بالفعل وهو يعلم أنه لا سبيل لمنع هذا الخطر إلا بالدخول إلى هذا النظام ، فإن القصد الجنائي يعد متوافراً لديه.

كما ويعد من المبادئ العامة في القصد الجنائي أيضاً، أن يتوقع الجاني حينما يقوم بالفعل النتيجة الإجرامية التي سوف تترتب على الفعل،" فتوقع النتيجة هو الأساس النفسي الذي تقوم عليه إرادته، فحيث لا يكون التوقع لا تتصور وجود الإرادة (٤٤). والنتيجة التي يجب أن يتوقعها الفاعل في جريمة الدخول غير المصرح به هي الدخول غير المصرح به إلى النظام، إذ لا يشترط أن يتجه التوقع إلى الآثار غير المباشرة

---

٤٣ انظر:

Lloyd (Ian) ,op ,cit ,p :214.

٤٤ انظر: حسني، محمود، مرجع سابق، ص:٦٥ .

التي لا يدخلها القانون في تحديد النتيجة. فالقصد الجنائي يتوافر ولو لم يتوقع الجاني هذه الآثار، فيتعين معه أن يتوقع الجاني أنه سوف يدخل إلى نظام غير مصرح له بالدخول إليه ولا يشترط أن يتوقع الضرر الذي سوف يلحق النظام أو صاحبه من جراء هذا الدخول[٤٥].

كذلك الحال، فان خطأ الفاعل بالوصول إلى نظام المعلومات غير المصرح له الدخول إليها لا ينفي القصد الجنائي، إذ يكفي أن يتوقع الجاني الدخول إلى نظام الحاسب الآلي غير المصرح له بالدخول إليه[٤٦]. فإذا توقع الفاعل أنه بصدد الدخول إلى نظام معين، ثم ترتب على فعله الدخول إلى نظام آخر، فإن القصد الجنائي يبقى متوافراً لديه، فالأصل العام أن تحقق النتيجة الإجرامية في موضوع معين ليس من عناصرها. وتجدر الإشارة أن القانون الإنجليزي أصاب عندما نص على أن التحقق من توافر النية الإجرامية في جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي لا ينبغي أن ترتبط بنوعية المعلومات أو البرامج أو الأنظمة محل الجريمة، فالفاعل يسأل عن جريمته ولو لم يكن دخوله مصحوباً بتحديد المعلومات أو البرامج التي تم الدخول إليها[٤٧].

وتجدر الإشارة أنه لا يتعين أن ينصرف قصد الجاني إلى الوقائع التي يقوم عليها التشديد، إذا لم يكن من شأنه التغيير من وصف الجريمة، ولم يمس بالتعديل أحد أركانها وإنما اقتصر على مجرد تشديد العقاب، وبناءً على ذلك، فإنه إذا شدد القانون عقوبة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي في بعض الحالات كما لو كان

---

٤٥ انظر:

Walden (Ian),computer crime, Reed (Chris) & Angel (John) (eds), in computer lawm blackstone press limited ,2000, p:317.

٤٦ المضحكي، حنان، مرجع سابق، ص:١٠٣.

٤٧ انظر: المادة ١٧ من قانون إساءة استخدام الحاسبات الآلية الإنجليزي.

هذا الدخول قد تم بواسطة موظف أو عامل في المؤسسة الخاصة بنظام الحاسب الآلي، فإنه لا ينبغي أن ينصرف علم الجاني إلى ظرف التشديد حتى يعاقب بالضرف المشدد[٤٨].

وبناءً على كل ما تقدم، فإذا ما توافر العلم على النحو المتقدم، تعين بعد ذلك القول بتوافر القصد الجنائي العام، ذلك بأن تتجه إرادة الجاني إلى الدخول إلى النظام غير المصرح له بالدخول إليه، أي أن تتجه إرادته لتحقيق هذه النتيجة، ولا عبرة بعد ذلك للباعث أو الغاية من وراء هذا الدخول. ويترتب على ذلك أن ادعاء الجاني بأن الغاية من دخوله إلى النظام غير المصرح له بالدخول إليه إنما تكمن في رغبته في الكشف عن أوجه القصور التي تعتري النظام الذي تمكن من الدخول إليه، وذلك لتلافي هذا القصور مستقبلاً، لا يحول دون اعتبار اتجاه الإرادة لتحقيق النتيجة التي يجرمها القانون وهي الدخول إلى نظام غير المصرح بالدخول إليه [٤٩].

ثانياً: القصد الخاص في جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي:

استلزمت بعض القوانين المقارنة ضرورة توافر قصداً خاصاً إلى جانب القصد العام في جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي، كما واستلزمت بعض القوانين المقارنة ضرورة توافر القصد الخاص لتشديد العقوبة. ففي الأردن مثلاً، يوجد نص قانوني يتطلب توافر القصد الجرمي الخاص لبعض حالات الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي، فضلاً عن تشديد العقوبة على نحو ملحوظ متى ارتكب فعل الدخول بهدف إلغاء أو حذف أو إضافة أو تدمير أو إفشاء أو إتلاف أو حجب أو تعديل أو تغيير أو نقل أو نسخ بيانات أو معلومات أو توقيف أو تعطيل عمل الشبكة

---

٤٨ انظر: المادة ٧ من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني.

٤٩ انظر:

Bainbridge (David) ,op ,cit ,p :237.

المعلوماتية أو نظام معلومات الشبكة المعلوماتية أو تغيير موقع إلكتروني أو إلغائه أو إتلافه أو تعديل محتوياته أو إشغاله أو انتحال صفتــه أو انتحال شخصية (٥٠)، وإن كان سبب تشديد العقوبة يعود إلى حصول الفاعل له أو للغير على ربح غير مشروع أو إلحاق ضرر بالغير نتيجة للاطلاع على المعلومات التي يحتوي عليها النظام.

وكذلك الحال في المملكة المتحدة يجرم القانون الدخول غير المصرح به متى توافر لدى الفاعل قصد خاص يتمثل في نية ارتكاب جريمة أخرى لاحقة على هذا الدخول(٥١). وكانت العبرة من تحقق القصد الخاص هنا بيان الحالات التي يرتكب فيها الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي بنية ارتكاب جريمة أخرى كالسرقة أو التهديد أو النصب، إلا أن هذه الجريمة لم تتم؛ لهذا فقد اشترط القانون الانجليزي لقيام هذه الجريمة أن تتوافر لدى الفاعل نية الدخول إلى النظام مع العلم بكون هذا الدخول غير المصرح به، وأن تتوافر لدية نية ارتكاب جريمة أخرى(٥٢). لاسيما أنه لم يُشْتَرط أن تتعاصر نية الدخول إلى نظام الحاسب الآلي مع نية ارتكاب جريمة لاحقة على هذا الدخول(٥٣)، فالفاعل قد يرتكب الجريمة الأولى المنصوص عليها في المادة الأولى من القانون، ثم تتولد لديه بعد ذلك نية ارتكاب جريمة أخرى(٥٤).

---

٥٠ انظر المادة (٣ / ب،ج) من قانون الجرائم الإلكترونية الأردني.

٥١ انظر: المادة ٢ من قانون إساءة استخدام الحاسبات الآلية الإنجليزي.

٥٢ (Bainbridge ،٢٠٠٠،P:314)Bainbridge(David)

٥٣ انظر: المادة ٣/٢ من قانون إساءة استخدام الحاسبات الآلية الإنجليزي.

٥٤ انظر:

Walden (Ian),) ,op ,cit ,p :284.

الخاتمة

بصفة عامة - يمكن القول - إن الدخول غير المصرح به إلى الحاسب الآلي يتحقق بالوصول إلى المعلومات والبيانات المخزونة داخل نظام الحاسب، دون رضا المسؤول عن هذا النظام أو المعلومات التي تحتوي عليها. وتمثل القوانين المقارنة التي تجرم الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي - كما رأينا - اتجاهات مختلفة تتباين فيما بينها ما بين تجريم مجرد الدخول إلى هذا النظام وما بين تجريم هذا الدخول مع توافر بعض الشروط. فقد توصلت هذه الدراسة إلى نتائج وتوصيات يمكن ذكر أهمها.

أولاً النتائج:

١ - أظهرت هذه الدراسة أن كل من القانونين الأردني والفرنسي أخذا بالتوسع في تجريم كل دخول غير مصرح به إلى نظام الحاسب الآلي وبغض النظر عن الوسيلة المتبعة أو المعلومات التي حصل عليها ، فالتجريم يتحقق بمجرد الدخول المجرد. فضلاً عن ذلك بينت هذه الدراسة أن القانونين الأردني والإنجليزي يتفقان على تجريم الدخول غير المصرح إلى نظام الحاسب الآلي مع تشديد العقوبة في بعض الحالات.

٢ - بينت هذه الدراسة أن القانون الفدرالي في الولايات المتحدة الأمريكية جرّم الدخول إلى نظام الحاسب الآلي بشرط أن يتعلق فعل الدخول بأنظمة محددة تتعلق هذه الأنظمة بأنواع محددة من المعلومات، وبشرط إحداث إتلاف للمعلومات أو البرامج المخزونة.

٣ - كما وبينت هذه الدراسة أن فعل البقاء غير المصرح به داخل نظام الحاسب الآلي مجرماً سواء ورد التجريم في النص الخاص بجريمة الدخول غير المصرح به

كما هو الحال في القانون الفرنسي أو تضمنته نصوص مستقلة كما هو الحال في القانون الفيدرالي الأمريكي.

والحقيقة أنه إذا ما أردنا ترجيح أحد هذه الاتجاهات، فسوف نجد أنفسنا أمام ضرورة الموازنة بين الاعتبارات الآتية:

- خطورة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي بصفة عامة، على أن يكون مفهوم الدخول هو الوصول إلى المعلومات. مع ضرورة العقاب على هذا الفعل بوصف الشروع متى تحققت أركانه لحماية أنظمة الحاسبات الآلية، فالقوانين المقارنة المشار إليها في هذه الدراسة لم تجرم فعل الشروع في جريمة الدخول غير المصرح به لنظام الحاسب الآلي.

- أهمية تجريم الاعتراض غير المصرح به لنظام الحاسب الآلي على أن يكون ذلك بنصوص منفصلة عن تلك المتعلقة بجريمة الدخول غير المصرح به لاختلاف النشاط الإجرامي في كل منهما.

ثانياً التوصيات:

- توصي هذه الدراسة أن يكون هذا التجريم في الحالات التي تكون الأنظمة محل الاعتداء محمية بواسطة تدابير أمنية متى كان ذلك متفقاً مع السياسة التشريعية للدولة.

- نوصي بضرورة تشديد العقوبة على جريمة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي إذا أدى ذلك الدخول إلى اختراق نظم الأمن الخاصة بنظام الحاسب الآلي؛ لأن ذلك ينمي عن خطورة جرمية لدى الفاعل، فوجود الأنظمة الأمنة قرينة على أهمية المعلومات التي يحتوي عليها نظام الحاسب الآلي الذي تم الدخول إليه وهو ما يقتضي بدوره تشديد العقاب في هذه الحالة.

- نوصي بضرورة تشديد عقوبة الدخول غير المصرح به إلى نظام الحاسب الآلي بنية ارتكاب جريمة معلوماتية أخرى لاحقة على هذا الدخول، ومن جانبنا نرى تشديد العقوبة هنا يبرر علانية النية الجرمية، كون هذا الفعل يعد ظرفاً مشدداً يتعلق بالجانب المعنوي للجريمة إذ يعد وجودها "النية" قرينة على خطورة الإثم.

قائمة المراجع

أولاً القوانين:

[١] قانون إساءة استخدام الحاسبات الآلية الإنجليزي لسنة ١٩٩٠

[٢] قانون الجرائم الإلكترونية الأردني رقم ٢٧ لسنة ٢٠١٥

[٣] قانون العقوبات السويسري المؤرخ ٢١ ديسمبر ١٩٣٧ والمعدل بتاريخ ١ أكتوبر ٢٠١١

[٤] قانون العقوبات الفرنسي لسنة ١٩٩٢ والمعمول به أول من شهر مارس لسنة ١٩٩٤م.

[٥] القانون الفيدرالي الخاص بإساءة استخدام الحاسبات الآلية لسنة ١٩٨٤.

ثانياً المراجع العربية:

[١] حسنى، محمود نجيب، *النظرية العامة للقصد الجنائي دراسة تأصيلية مقارنة للركن المعنوي في الجرائم العمدية*، دار النهضة العربية، مصر١٩٨٨.

[٢] المضحكي، حنان ريحان، *الجرائم المعلوماتية دراسة مقارنة*، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ٢٠١٤.

[٣] الملط، أحمد خليفة، *الجرائم المعلوماتية دراسة مقارنة*، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٥.

[٤] منصور، محمد حسن، *المسؤولية الإلكترونية*، المكتبة القانونية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠٠٣.

[٥] قورة، نائلة عادل، *جرائم الحاسب الآلي الاقتصادية*، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ط١، سنة ٢٠٠٥.

ثالثاً: المراجع الانجليزية

1.Books:

[1] Bainbridge(David) ,Introduction to computer law ,fourth Edition , longman,2000.
[2] Brown(R.A),”computer –Related Crime in Australia, Hughes (Gordon) (ed),in Essays on computer law, longman professional ,1990.
[3] Lloyd(Ian), Information Technology Law, Butterworths press: London, Dublin, Edinburgh,1997.
[4] Olivenbaum (JosepM.)(CTRL)(ALT)(DEL)Rethinking federal computer crime legislation,Setton hall law review, Vol.27,1997.
[5] Parker (Donn.B) Fighting computer crime- A new Framework for protecting Information ,john Wiley& Sons, Inc,1998.
[6] Taper(Colin),Computer Law,3rd edition,London: longman,1983.
[7] Walden (Ian),computer crime, Reed (Chris) & Angel (John) (eds), in computer lawm blackstone press limited,2000.
[8] Wasik (Martin), Crime and the computer ,Oxforf University press,1991.
[9] Wasik(Martin),The computer Misuse Act,1990,crim.L.J. 1990.

2.Articles:

[10] Bainbridge(David),Hacking-The Unauthorized Access of Computer Systems, the legal Implications, M.L.Rev,March 1989,Vol.52.

رابعاً: المراجع الفرنسية

Theses(freance):

[1] Champy(Guillaume) fraude informatique,These, Tome 1 et 2 , Universite Aix-MarseilleIII,1990.
[2] Vergutch (Pascal), La repression des de'lits informatiques dans une pe'rspe'ctive interationale , these,universite de M ontpellier 1,1996 .

The legal regulation of crime unauthorized access to a computer system " Comparative Study"

Dr. Mohannad Walid Ismail Al Haddad
Faculty of Law, Zarqa University, Jordan

Abstract. this study show the different to show the legal and operation obstacle in the legislative policy of the of unauthorized access crime to the computer system in each of Jordan and France, England and America, swiss. in fact the legislation conflict that criminalizes unauthorized access to the computer system between the criminalization of mere access to this system, and between the criminalization of only access to the system, and between the criminalization of this entry with certain conditions, for example if the information is protected by security systems, and between staying unauthorized computer system and to interfere with it. While other legislation adopted an intermediate position, so they insistence punishment of this entry in some cases.

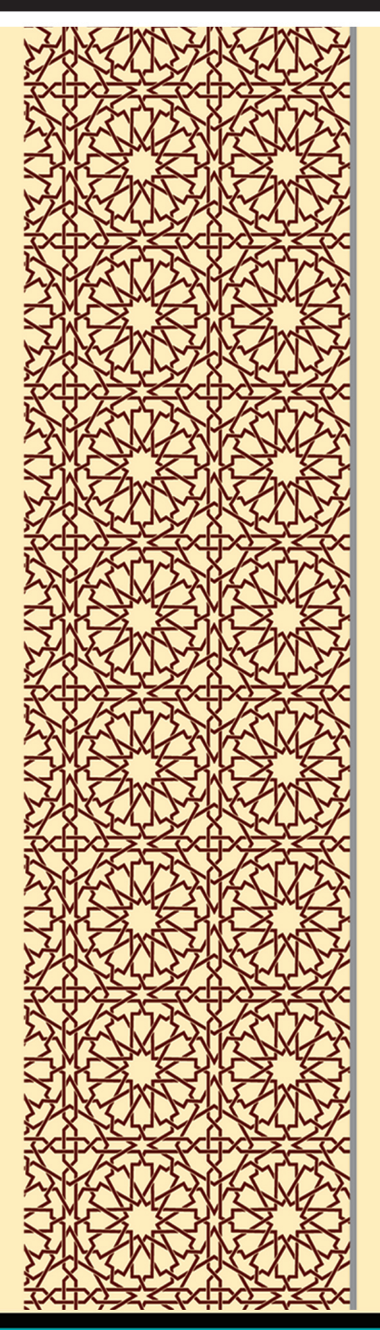
Key words: unauthorized access, interfere system, computer system, electronic information.



Saudi Arabia



Qassim University Scientific Publications
(Refereed Journal)
ISSN: 1658 - 4066



Journal of
ISLAMIC SCIENCES

Muharram 2017 - September 1439H

Volume (11) - No. (1)

Scientific Publications & Translation

www.publications.qu.edu.sa

Guidelines for Authors

a) Conditions:

1. The paper must be innovative, scientific, well typed and in good style.
2. The paper must not be previously published, or sent to another press.
3. All received papers are to be refereed.

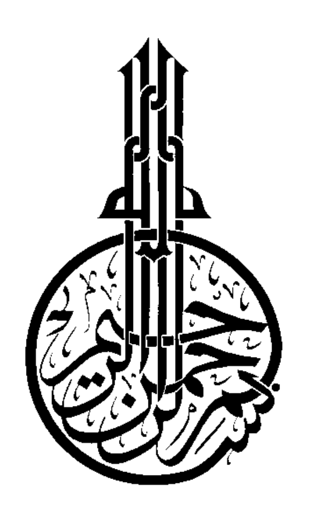
b) Instructions:

1. Researcher electronically sends his research on the interactive website http://journals.qu.edu.sa
2. The paper must be printed on single faced A4 papers, leaving 3 cm for each margin. The pages of the paper should be sequentially numbered, along with numbering figures and tables (if available).
3. The researcher must submit a summary of the research in Arabic and English, so that a word or a single page of no more than words for (200).
4. The font type used for typing is Traditional Arabic, with the size of 20 pt for headings, 16 pt for the main text and 14 pt for footnotes.
5. Write Quranic verses draw Mushaf Madinah
6. The paper must not exceed 50 pages.
7. Find researcher writes address, and the name of the researcher, address, and title of the scientific, and the works in Arabic and English..
8. They are documented sources and references as follows:
   a. Books: source or reference in the footnote, and put the number of the researcher footnote in the right place, then puts footnote bottom of the page.
   b. Periodicals: are documented in a footnote mentioning the title search and then rotating the name, number and volume and page number.
9. Footnotes are placed underneath each page and be footnotes sequential numbering of the first search comes to an end..
   Example: The author mentioned in his Paper that he did'nt Stop at any one Saying this "…." (1)
10. Sources and references in the index starts by mentioning the full name of the book, then the author, and year of death, and Publishing House, and the year of printing, as well as in periodicals mention the title search, and the owner then the magazine name and number.
11. When a flag in the body of research or study, remember the year of death history AH if science deceased example: (d. 260 AH), and if the foreign flags they write Arabic letters, and parentheses in Latin letters, and mention the name in full upon receipt for the first time..
12. May not be re-publication of the journal Research in any other printed unless written permission of the editor.
13. The author will be given two copies of the journal, along with 7 copies of his paper free of charge.
14. Researcher committed to make adjustments set forth in the reports of the arbitrators, with explanation unless amended.
15. The papers published reflect the opinions of their authors.

Correspondence

All correspondence should be sent as the head editor of the magazine

- Website: http://journals.qu.edu.sa
- E-mail: qu.mgllah@gmail.com
- Journal Phone: 00966163800050
- Ext Editor: 8397
- Secretary Ext magazine: 8598
- Mobile: 00966593220358



In The Name of ALLAH,
Most Gracious, Most Merciful



Qassim University Scientific Publications

(Refereed Journal)

Volume (11) – NO.(1)

Journal of

ISLAMIC SCIENCES

September 2017 – Muharram 1439H

Scientific Publications & Translation

Deposit: 1429/2028

Journal of Islamic Sciences
Qassim University, Vol. 11, No. 1, PP 1-562 for Ar. (Muharram 1439H/ September 2017)

Contents **Page**